غسّان عشّا

الزواج والطلاق وتعدُّد الزوجات في الإسلام

الأحكام الفقهية وتبريرات الكتاب المسلمين المعاصرين

دار الساقي



الزواج والطلاق
وتعدُّد الزوجات في الإسلام

الأحكام الفقهية وتبريرات الكتّاب

المسلمين المعاصرين

غسان عشا

الزواج والطلاق وتعدُّد الزوجات في الإسلام

الأحكام الفقهية وتبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين



Ghassan Ascha, *Mariage, polygamie et répudiation en islam*

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 496 5

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤-٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المحتويات

المقدمة

يتضمن الدين الإسلامي، كبقية الأديان، إضافة إلى العقائد والعبادات التي تنظم العلاقة بين الإنسان وربه، أحكاماً تتعلق بالمعاملات بين البشر في حياتهم الاجتماعية. وتحدد هذه الأحكام (حول الحياة الزوجية واللباس والعقوبات ومعاملة الرقيق، وغيرها) نوع التصرفات التي اعتُبرت صالحة وعملية ضمن التقاليد التي كانت سائدة في الفترة التي نشأ فيها الدين.

والواقع، أن كل الأديان، وأخصها الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام، نشأت قبل قرون عديدة في «مجتمعات أبوية» تقليدية وضمن تراث اجتماعي وثقافي معين. فقد كان نظام الرّق في هذه المجتمعات مثلاً، مقبولاً بداهة كإحدى ركائز التركيب الاجتماعي، كما كان استرقاق نساء العدو المهزوم أمراً طبيعياً.

وإذا قارنا نظرة هذه الأديان إلى المرأة بشكل عام، لوجدنا أن وضع المرأة في الإسلام لا يختلف جوهرياً عن وضعها في بقية الأديان. ففي الواقع، أن جميع هذه الديانات تؤكد على دونية المرأة وتبعيتها، وتطلب منها الخضوع للرجل وإطاعته، وتمنعها من تسلّم الوظائف في المجتمع، وتؤكد على أهمية دورها كزوجة وأم داخل المنزل فقط. وقد ثبتت هذه المفاهيم، وما رافقها من أحكام، في الكتب المقدسة، واعتُبرت جزءاً من الدين؛ ذلك

أن الإيمان والعبادات والثقافة السائدة والحياة الاجتماعية كانت في الوقت الذي نشأت فيه هذه الأديان، عناصرَ متكاملة وغير قابلة للانفصال.

تخصّ هذه الدراسة المجتمعات العربية - الإسلامية الحديثة التي شهدت منذ القرن التاسع عشر تطورات كثيرة أدت إلى علمنة أكثر جوانب الحياة الاجتماعية، مقلصة بذلك - إلى حد كبير - دور الأحكام الدينية المتعلقة بالمعاملات، وبالتالي سلطة رجال المؤسسة الدينية في المجتمع. فقد ألغت الدولة العثمانية في عام ١٨٣٩ نظام الذمة الذي يفرض على المواطنين غير المسلمين من أهل الكتاب - طبقاً للآية القرآنية (٩: ٢٩) - دفع الجزية للدولة الإسلامية. واستمر بعد ذلك وضع القوانين الحديثة المنفصلة كلياً عن أحكام الشريعة الإسلامية، والمعتمدة على القوانين الغربية، كالقانون التجاري (١٨٥٠) والقانون الجنائي (١٨٥٨). كما بدأت مصر منذ ١٨٧٥ بوضع قوانين جديدة خارجة عن الشريعة، وتبعتها بلدان عربية أخرى في سياق تعديل القوانين وعصرنتها. وألغت في القرن نفسه أكثر البلدان الإسلامية نظام الرّق.

وقد أبطلت بشكل رسمي هذه القوانين الجديدة، غير المعتمدة على المرجعية الدينية، تطبيقَ أحكام عدد كبير من الآيات القرآنية المتعلقة بالمعاملات، ومنها مثلاً الآيات التي تتكلم عن الحدود والرّق والجزية، إضافة إلى إبطال مئات الأحكام الشرعية الواردة في الفقه الإسلامي.

وازدادت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية حدةً ووضوحاً، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في المجتمعات العربية الإسلامية، متأثرة بذلك إلى حد كبير بالنفوذ الغربي. وأدّت هذه التطورات بدورها إلى ظهور حركات الإصلاح التي دعت إلى تجديد الدين عن طريق الرجوع إلى أصول الإسلام الصحيح. وظهرت حينها دراسات وتفسيرات جديدة للقرآن، كان هدفها إثبات أن القرآن لا يتعارض مع العلم الحديث ولا مع التقدم الاجتماعي. وكما وجدت بقية الأديان نفسها في

موقف دفاعي تجاه الفكر العلماني الزاحف في كل المجالات، وجد المفكرون المسلمون أنفسهم مضطرين إلى إيجاد تبريرات وتوفيقات بغية مواءمة التراث الديني مع التطورات الحديثة من جهة، وللإثبات من جهة أخرى أن هذا التراث يتفوق على فكر الحداثة.

ويُعتبر وضع المرأة من أهم المواضيع التي نوقشت في تلك الفترة، حيث كان من نتائج التحولات الاجتماعية الجديدة أن بدأت المرأة المسلمة تتحرّر من وضعها التقليدي المقيَّد بكثير من الأحكام الشرعية. فقد خرجت من البيت، من دون حجاب، لتتعلم وتعمل، ومن ثم صارت تطالب بحقوقها السياسية. وأدّى هذا الوضع الجديد إلى نقاشات حادة حول الأحكام الإسلامية المتعلقة بالحجاب والاختلاط وتربية المرأة ودورها في المجتمع. وتقدَّمَ هنا أيضاً المصلحون المسلمون بتفسيرات جديدة للقرآن، وبأمثلة من التاريخ الإسلامي، بهدف تبرير هذا الوضع الجديد، بعد أن أصبح أمراً واقعاً، وأكدوا أن الحقوق التي حصلت عليها المرأة المسلمة في العصر الحديث، هي في الأصل حقوق إسلامية سُلبت منها في الماضي بعد أن منحها لها الإسلام الصحيح في القرن السابع. وفي الحقيقة، أن المرأة، من وجهة النظر التاريخية، حصلت على هذه الحقوق بسبب التطورات الاجتماعية وما رافقها من قيم حديثة، وليس عن طريق الرجوع إلى الأصول الإسلامية الصحيحة.

وبدأت أكثر الدول الإسلامية إلى جانب حصول المرأة على هذه الحقوق الجديدة، منذ بداية القرن العشرين، بإصلاح الأحكام الخاصة بالعائلة وتقنين الأحوال الشخصية. ولكن، بقيت القوانين الجديدة للأحوال الشخصية على عكس القوانين المدنية تعتمد على المرجعية الدينية - مع تعديلات جزئية - مثبّتة بذلك سلطة رجال الدين في هذا المجال، وبالتالي دونية المرأة وتبعيتها في القانون الحديث.

تعالج هذه الدراسة بالتفصيل الوضع الشرعي والقانوني للمرأة المسلمة

في نظام الزواج وتعدُّد الزوجات والطلاق، انطلاقاً من نصوص القرآن والسُّنّة وأحكام الفقهاء القدامى، وتشريعات القوانين العربية الحديثة والمناقشات التي سبقت أو رافقت وضعها وتعديلاتها. كما تعالج أساليب دفاع الكتّاب العرب المسلمين المعاصرين عن هذا النظام، وتبريراتهم المستمرة للوضع الدوني للمرأة المسلمة في الشريعة والقانون.

واعتمدنا في هذه الدراسة، إضافة إلى القرآن وكتب الحديث، على كتب المذاهب الفقهية، وبشكل خاص المذاهب السنية الأربعة الحالية، كما اعتمدنا على مراجع حديثة يعود أكثرها إلى النصف الثاني من القرن العشرين. وما زالت هذه الكتب التبريرية تملأ المكتبات والأسواق العربية، وما زال لها نفوذ كبير في العالم العربي.

وثمة إشارة إلى أن المهنة التي ترافق أسماء الكتاب - إذا كانت مذكورة في كتبهم - هي المهنة التي كان الكاتب يمارسها عند صدور كتابه.

القسم الأول

الــــزواج

الفصل الأول

تعريف الزواج عند الفقهاء والكتّاب المسلمين المعاصرين

يعالج الفقهاء المسلمون الزواج ضمن المسائل الدينية، ويُلحقونه بالعبادات. ويعتمد هذا الموقف على الآيات القرآنية التي تتحدث عن الزواج وتنظم بعض جوانبه. ومن هذه الآيات:

﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم...﴾ (٢٤: ٣٢).

﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع...﴾ (٤: ٣).

كما يورد الفقهاء كثيراً من الأحاديث النبوية التي تحثّ على الزواج، ومنها:

«إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين، فليتقِّ الله في النصف الباقي»؛[1]

«تناكحوا تكاثروا، فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة».[2]

---

(١) السيوطي، **الفتح الكبير**، ج ١، ص ٩٣.

(٢) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ١٠٠.

ويرتبط حض الإسلام على الزواج بنظرته إلى الجنس. فالإسلام يعترف بضرورة الجنس وارتباطه بطبيعة الإنسان، شرط أن يُمارَس ضمن علاقة شرعية بين رجل وامرأة. فممارسة الجنس بطريقة غير شرعية (الزنى) تُعتبر من الأخطار التي تهدّد المجتمع. وقد حرَّم القرآن الزنى بشكل قاطع: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ (١٧ : ٣٢)، وطالب بمعاقبة الزاني والزانية بمئة جلدة (٢٤ : ٢).

الجنس هو، إذاً، ضرورة طبيعية للإنسان، وعدم ممارسته خروج على الطبيعة الإنسانية. ومن هنا، كان رفض الإسلام للرهبانية. ويورد الفقهاء لتأكيد هذا الموقف، الآيات القرآنية التالية:

﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية﴾ (١٣ : ٣٨)؛

﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ (٥٧ : ٢٧).

كما أن هناك أحاديث تنهى عن اعتزال النساء تفرغاً للعبادة، أشهرها:

أن نفراً من أصحاب النبي قال بعضهم: لا أتزوج؛ وقال بعضهم: أصلي ولا أنام؛ وقال بعضهم: أصوم ولا أفطر. فبلغ ذلك النبي، فقال: ما بال أقوام يقولون كذا وكذا، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سُنتي فليس مني.[٣]

يكره الإسلام إذاً العزوبة. فالعازب يشكّل خطراً على نفسه وعلى المجتمع لأنه معرّض للوقوع في الزنى. ويقول أحد الأحاديث في ذمّ العزوبة: «شرّاركم عزّابكم، وأرازل أمواتكم عزابكم».[٤] كما يُنقَل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، أنه قال: «لا يمنع من النكاح إلا عجز أو فجور».[٥]

(٣) البخاري، صحيح، ج ٧، ص ٢.
(٤) أحمد، مسند، ج ٥، ص ١٦٣-١٦٤.
(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢١.

فالزواج في الإسلام عبادة، بمعنى أن فيه إطاعة لإرادة الله، والامتناع عنه للقادر عليه، معصية لهذه الإرادة الإلهية. كما أن المسلم، إضافة إلى ذلك، يُثاب في كل مرة يقضي فيها شهوته الجنسية بشكل مشروع. فقد جاء في الأحاديث أن الرسول قال لبعض أصحابه: «في بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا: بلى. قال: فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له فيها أجر».[٦]

من الواضح، أن الآيات والأحاديث، التي تحض على الزواج وترفض الرهبانية والعزوبة وتعتبر الزواج عبادة يُثاب المرء عليها، موجَّهة بشكل عام إلى الرجال. ويورد الفقهاء في نقاشهم حول الوصف الشرعي للزواج كعبادة، خمسة أحكام تتعلق بهذه العبادة، وتختلف باختلاف الحالة التي يتواجد فيها الرجل، وتتراوح ما بين وجوب الزواج وتحريمه عليه. فالزواج واجب على الرجل إذا كان يخشى الوقوع في الزنى، وقادراً على نفقات الزواج من مهر ونفقة. ويكون الزواج محرَّماً إذا كان الرجل غير قادر على نفقات الزواج، لأن في ذلك ضرراً وظلماً للزوجة. ولكن بعض الفقهاء يرى أن الزواج مباح بشكل عام لأنه أمر دنيوي يحقق مطالب الجسد، كالأكل والشرب، ويسد به الإنسان حاجته الجنسية. ولذلك، فإنه لا يدخل في نطاق العبادات الروحية، لأن غير المؤمنين يتزوجون أيضاً.[٧]

وعلى الرغم من معالجة الفقهاء للزواج ضمن المسائل الدينية، واعتباره عبادة يستكمل بها الرجل نصف دينه، فإن الزواج في الإسلام عقد كسائر العقود، لا يُشترط فيه حضور رجال الدين ولا يخضع لأي طقوس أو

---

(٦) مسلم، صحيح، ج ٣، ص ٨٢.

(٧) لتفاصيل أكثر حول هذا النقاش انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٧٧؛ ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٤؛ ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ٤٤٠.

إجراءات دينية. كما يمكن أن يتم في أي مكان بقبول الطرفين أو ممثليهما وحضور شاهدين.

وشدة اهتمام فقهاء المسلمين بإشباع غريزة الرجل الجنسية، خوفاً من ارتكاب الزنى، جعلتهم يقصرون هدف الزواج على هذا النطاق الضيق. فهدف الزواج عندهم هو إباحة استمتاع الرجل بأنثى بطريقة شرعية. لذلك، تدور جميع تعاريفهم للزواج، وإن اختلفت في الصياغة، على معنى واحد، فالزواج عندهم يدخل ضمن عقود التمليكات، وهو «عقد وُضع لتملك المتعة بالأنثى».(٨) وتقتصر تعاريف بعض الفقهاء للزواج على أنه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة».(٩)

والجدير بالذكر هنا، أن الفقهاء يستخدمون كلمة «النكاح» التي تعني أصلاً «الوطء»(١٠) للتعبير عن الزواج . ولفظ «النكاح»، الذي كان شائعاً قديماً والوارد في عدة مواضع في القرآن، يُطلَق أحياناً على الوطء، وأحياناً على عقد الزواج. أما الكتّاب المسلمون المعاصرون فيفضلون كلمة «الزواج» على كلمة «النكاح»، بغية تجنب قصر العلاقة الزوجية على ممارسة الجنس.

ويخجل الكتّاب المعاصرون في الواقع، من تعاريف الفقهاء للزواج وربطهم إياه ببضع المرأة. ويتجرؤون، على رغم تبجيلهم للفقهاء، على توجيه النقد إليهم في ما يتعلق بهذا الأمر. وهذا الموقف مستوحىً من تصريحات قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، الذي كان أول من اعترض على تعريف الفقهاء للزواج في كتابه **تحرير المرأة**، الصادر عام ١٨٩٨، حيث يقول: «رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج وزوجته

---

(٨) انظر مثلاً: ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٣، ص ١٨٦.

(٩) مثلاً: ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٣، ص ٣-٥.

(١٠) انظر شرح النووي لمعنى كلمة «النكاح»، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج ٣، ص ٥٤٥.

شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية».[11] كما أشار قاسم أمين إلى إمكانية استخدام تعريف جديد للزواج اعتماداً على الآية القرآنية التالية: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (٣٠:٢١).

وأصبحت هذه الآية قاعدة ينطلق منها الكتّاب المعاصرون في دفاعهم عن نظرة الإسلام إلى الزواج. ولم يتخلوا، على الرغم من ذلك، عن التعريف الأساسي الذي وضعه الفقهاء، ولكنهم أدخلوا عليه بعض التعديلات، وأضافوا إلى الزواج أهدافاً أخرى إلى جانب قضاء الشهوة الجنسية، منها إنجاب الأولاد والتعاون بين الزوجين. والتعريف المستخدم حالياً - مع بعض الاختلافات في الصياغة - هو التالي: «الزواج عقد يفيد حل استمتاع كل من الرجل والمرأة بالآخر على الوجه المشروع».[12]

ودفع خجل بعض الكتّاب المسلمين المعاصرين من قصر تعريف الفقهاء للزواج على العلاقة الجنسية، إلى وضع تعاريف وأهداف مثالية للزواج لا تنطبق مع الواقع الاجتماعي. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

محمد أبو زهرة، أستاذ الشريعة في كلية الحقوق في القاهرة (١٩٥٠):

> إن الغرض من الزواج في الإسلام ليس هو قضاء الوطر الجنسي، بل الغرض أسمى من ذلك... إن الزواج هو عماد الأسرة الثابتة التي تُحاط الحقوق والواجبات فيها بتقديس ديني، يشعر الشخص فيه بأنه رابطة مقدسة، تعلو بإنسانيته. فهو علاقة روحية نفسية تليق برقي الإنسان، وتسمو به عن دركة الحيوانية.[13]

---

(١١) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٨٣.

(١٢) انظر مثلاً: شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٥٧.

(١٣) أبو زهرة، **الأحوال الشخصية: قسم الزواج**، ص ١٧.

عادل أبو العباس، مؤلف لكتاب حول الزواج والجنس في الإسلام (١٩٨٧):

الزواج في نظر الإسلام، سكن ومودة، وعطف ورحمة، وألفة وائتلاف، واقتران بين ذكر وأنثى بالجسم والروح والقلب... إن الإسلام ينظر إلى الزواج على أنه رابطة مقدسة بين رجل وامرأة، تتكوّن منهما أسرة، تنشأ في ظلها العواطف الراقية، والأحاسيس النبيلة.[١٤]

محمد الغزالي، مؤلف لعدّة كتب حول الإسلام (١٩٩٠):

إن الزواج ليس عشق ذكر لمفاتن أنثى. إنه إقامة بيت على السكينة النفسية والآداب الاجتماعية، في إطار مُحكَم من الإيمان بالله والعيش وفق هدايته، والعمل على إعلاء كلمته وإبلاغ رسالته.[١٥]

ولكن الكتّاب المعاصرين، بعد تقديمهم هذه التصريحات المليئة بالتعابير الجميلة، وتأكيدهم دور المرأة الإيجابي في العلاقة الزوجية، يتابعون معالجتهم للموضوع على نهج الفقهاء القدامى. فأبو زهرة، مثلاً، يضيف أن الزواج هو الراحة الحقيقية للرجل والمرأة على السواء، وأن فيه تبعات اجتماعية، ثم يستشهد لتأكيد ذلك بالإمام الغزالي (ت. عام ١١١١ م) الذي يذكر أن من فوائد الزواج:

مجاهدة النفس، ورياضتها بالرعاية والولاية، والقيام بحق الأهل، والصبر على أخلاقهن، واحتمال الأذى منهن، والسعي في إصلاحهن، وإرشادهن إلى طريق الدين، والاجتهاد في كسب

---

(١٤) أبو العباس، **الزواج والعلاقات الجنسية في الإسلام**، ص ١٧.

(١٥) محمد الغزالي، **قضايا المرأة**، ص ١٠٧.

الحلال لأجلهن، والقيام بتربية أولاده.[16]

ولكن نظرة الكتّاب المعاصرين إلى المرأة والزواج، برغم استخدامهم التعابير الجميلة ومحاولاتهم إضفاء صيغة عصرية على كتاباتهم، لا تختلف كثيراً عن نظرة الفقهاء القدامى، كما سنرى في الفصول القادمة.

(١٦) أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٠.

الفصل الثاني

ولاية التزويج

تشكّل ولاية التزويج أحد قسمي الولاية على النفس،[1] بينما القسم الآخر هو ولاية الحفظ والتربية. وأسباب الولاية على النفس في الشريعة الإسلامية هي الصغر والجنون والأنوثة.

تنتهي الولاية على النفس للصغير بالبلوغ، وللمجنون بالاستفاقة. أما الأنثى فتبقى تحت الولاية - التي تتضمن أيضاً ولاية الضم ويحق بموجبها للولي إجبارها على الإقامة عنده - حتى زواجها. وإذا انتهت حياتها الزوجية، عادت الولاية عليها، حتى تصبح عجوزاً مأمونة على نفسها.

ويقسم الفقهاء الولاية في الزواج إلى نوعين:

أ - الولاية القاصرة: وهي قدرة الشخص على إنشاء عقد الزواج الخاص بنفسه؛

ب - الولاية المتعدية: وتعني قدرة الشخص على إنشاء عقد الزواج الخاص بغيره.

---

(١) لتفاصيل أكثر حول الولاية انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٢، ص ٢٤١ وما بعدها؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٥، ص ١٧٤ وما بعدها؛ ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج ٢، ص ٨ وما بعدها؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٦، ص ٤٤٨ وما بعدها.

ويتفق فقهاء المذاهب السنية الأربعة على ثبوت الولاية القاصرة للرجل البالغ العاقل الرشيد. أما بالنسبة إلى المرأة فقد قرّر فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة أن هذه الولاية لا تثبت لها. ويحتج هؤلاء الفقهاء، لتبرير هذا الموقف، ببعض الأحاديث، منها «لا تزوج المرأةُ المرأةَ، ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها»؛[٢] و«لا نكاح إلا بولي، وأيما امرأة تزوجت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل باطل باطل».[٣]

أما فقهاء المذهب الحنفي، فأعطوا المرأة البالغة العاقلة الحق في تزويج نفسها، ولكنهم شددوا، مقابل هذا الحق، على اشتراط «الكفاءة» - التي سنعالجها في الكتاب - لإبرام عقد الزواج.

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة، في ما يخص الولاية المتعدية - التي تُستعمل بشكل خاص في تزويج الفتيات - على أنها بالدرجة الأولى حق للأقارب العصبة، أي الذكور الذين لا ينتسبون إلى الشخص المولّى عليه بواسطة الأنثى وحدها. وفي حالة عدم وجود أقارب من العصبة، فإن ولي المرأة هو القاضي.

وتقسم ولاية التزويج المتعدية عند فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة إلى نوعين:

أ - ولاية الإجبار، أو الاستبداد: وهي التي يكون فيها للولي الحق في أن يزوج غيره بمن يختاره، رضي الغير بذلك أو أبى؛

ب - ولاية الشركة: لا يكون فيها للولي الحق في أن يزوج غيره بدون رضاه، بل لا بد فيها من رضى الطرفين.

ويرتبط هذا التقسيم بالحالة التي تتواجد فيها المرأة الخاضعة للولاية.

---

(٢) ابن ماجة، سنن، كتاب النكاح، باب ١٥.

(٣) ابن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٤٧.

فشروط ولاية الإجبار عند هؤلاء الفقهاء هي - إضافة إلى الصغر والجنون - البكارةُ في الأنثى؛ أي أن الولي يملك الحق في إجبار المرأة على الزواج ما دامت عذراء.

وهناك اختلاف بسيط بين هؤلاء الفقهاء في ما يتعلق بالمرأة البكر العانس، والمراد بالعانس عندهم مَن طالت إقامتها عند أبيها. ويقدّر بعضهم مقدار الإقامة الطويلة بثلاثين سنة، وبعضهم بأربعين أو خمسين أو ستين سنة. واتفق أكثر الفقهاء على أنها تُجبَر على الزواج.

كما تُجبَر على الزواج أيضاً:

أ - المرأة الثيب البالغة العاقلة، التي زالت بكارتها بأمر عارض كالضرب أو الوثب؛

ب - المرأة التي تزوجت وأقامت مع زوجها لمدة سنة، إذا عُلم أنها لم تزل عذراء؛

ج - عند المالكية: المرأة الثيب البالغة إذا ظهر فسادها.

وتخضع من بقيت من النساء لولاية الشركة، حيث يُشترط موافقة المرأة المراد تزويجها، إضافة إلى موافقة الولي. وقد قرّر فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة أن المرأة التي تخضع لهذه الولاية، هي الثيب البالغة التي زالت بكارتها بوطء في قبلها، عن طريق الزواج أو الزنى أو الاغتصاب. ويضيف فقهاء الشافعية أنه لا فرق في ذلك أن يكون الوطء في القبل قد حصل في نوم أو يقظة.

أما فقهاء الحنفية، فلا يعتبرون البكارة شرطاً لولاية الإجبار، حيث إن شرط هذه الولاية عندهم هو الصغر. وهذا يعني أنهم يتفقون مع فقهاء بقية المذاهب على إجبار البنت الصغيرة (غير البالغة) على الزواج.

ويعطي أبو حنيفة المرأة البالغة حقَّ تزويج نفسها، ولكنه يستحب مع ذلك أن تُشرك المرأة وليَّها في اختيار الزوج، وأن يتولى الولي إنشاء عقد

الزواج. ويسمي فقهاء الحنفية هذا النوع من الولاية «ولاية الاستحباب». واشترط الحنفية في مقابل هذا الحق، «الكفاءة» لصحة العقد، وكذلك «مهر المثل»، أي ألا يقل مهر المرأة عن مهر مثيلاتها من النساء.

وللكفاءة أهميتها فقط في «ولاية الاستحباب» عند الحنفية و«ولاية الشركة» عند بقية المذاهب. وهي في اصطلاح الفقهاء، أن يساوي الزوج زوجته أو يقاربها في أمور مخصوصة، بحيث لا تكون الزوجة ولا أولياؤها عرضة للتعيير بهذه المصاهرة حسب العرف.

والأمور المعتبَرة في الكفاءة - مع بعض الاختلافات بين المذاهب - هي «النَّسَب والإسلام والحرية والتديّن والحرفة والمال».[٤] ويُقصد بالنَّسَب صلة الإنسان بآبائه وأجداده، كما يعني الإسلام إسلام الأصول، ويُراد بالحرية أن الرقيق لا يكون كفؤاً لها. ولم يعد لهذه الشروط - الأمور، اعتبار في أيامنا. كما يُقصد بالتديُّن أنه إذا كانت المرأة متدينة فلا يكون الفاسق كفؤاً لها. والمقصود هنا هو الفاسق المجاهر بالفسق، وليس الفاسق المستتر. وفي الواقع، أن الحرفة والمال هما الأمران اللذان كانا ولا يزالان مُعتَبَرين فعلاً.

فالمرأة البكر، مهما كان سنها، تخضع في كل من المذهب الشافعي والمالكي والحنبلي لولاية الإجبار، أي إنه ليس لها أي حق في الاعتراض على زواجها ولا على من يتزوج بها. والمرأة التي تخضع لولاية الشركة، لا يحق لها أن تزوج نفسها، ولكنها تتمتع بحق الكفاءة، أي يمكنها الاعتراض على تزويجها برجل غير كفء. ويصح هذا الاعتراض فقط ضمن الأمور المعتبرة في الكفاءة. فلا يحق للمرأة من هذه الفئة مثلاً، أن تعترض على

(٤) لتفاصيل أكثر حول الكفاءة انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٢، ص ٣١٤ وما بعدها؛ الشيرازي، **المهذب**، ج ٢، ص ٣٨ وما بعدها؛ الحطاب، **مواهب الجليل**، ج ٣، ص ٤٦١؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٦، ص ٤٧٨ وما بعدها.

تزويجها من شيخ هرم «كفء»، حيث إن التقارب في السن لا يدخل ضمن الكفاءة. بمعنى آخر، لا يمكن المرأة الخاضعة لولاية الشركة، أن تطالب بما هو ليس كفاءة، ويمكن إجبارها - برغم الشركة - على الزواج بمن لا تريد.

ويكون للولي عند الحنفية، الذين يعطون المرأة البالغة العاقلة الحق في تزويج نفسها - تبعاً لشروط الكفاءة -، حقُّ منع الزواج أو فسخه بعد العقد، إذا كان مستوى الزوج الاجتماعي أو المادي أقل من مستوى الولي والمرأة التي تحت ولايته. وللولي أيضاً الحق نفسه إذا زوجت المرأة نفسها بمهر يقل عن مهر المثل.

ويعطي فقهاء الحنفية الفتاة التي أُجبرت على الزواج وهي صغيرة، حق فسخ الزواج عند بلوغها، إذا لم تكن موافقة على الزواج. وهذا الحق مشروط بالأمور المعتبرة في الكفاءة، وألا يكون الولي الذي أجبرها على الزواج هو الأب أو الجد. فإذا كان الولي المُجبِر هو أحدهما، فلا يحق لها الاعتراض على الزواج ولو كان الزوج غير كفء. ويضيف الفقهاء أن الفتاة التي بلغت وهي ثيب، يجب أن تُظهر - في حالة تمتعها بحق الاعتراض - رضاها بالقول أو بالفعل. أما إذا بلغت الصغيرة وهي لم تزل بكراً ولم تطلب فسخ العقد فوراً، فيُعتبر سكوتها رضىً بالزواج، ولا يكون لها بعد ذلك الخيار. ويجب هنا التفريق بين عقد الزواج والدخول. ففي الشريعة الإسلامية، يمكن تزويج الصغار منذ ولادتهم، لأن الزواج يمكن أن يُعقَد في أي وقت. لذلك، قد تكون هناك فترة طويلة بين عقد الزواج والدخول.

وتثبت ولاية الإجبار من الناحية النظرية على الصغار من الجنسين، ولكنها تُطبَّق من الناحية العملية على الصغيرات فقط. ويستدل الفقهاء على صحة زواج الصغيرات بالآية القرآنية (٦٥ : ٤) التي تحدد عدة طلاق «اللائي لم يحضن» بثلاثة أشهر.

وهناك ثلاثة من بين فقهاء المسلمين، كان لهم رأي شاذ حول هذا

الموضوع، هم ابن شبرمة وعثمان البتي وأبو بكر الأصم من فقهاء العراق، ورأيهم أن ولاية الإجبار تكون على المجانين ولا تصح على الصغار أبداً. ويتنافى الصغر عندهم مع مقتضيات الزواج، إذ هو عقد لا تظهر آثاره إلا بعد البلوغ، فلا حاجة إليه قبله. وبما أن أساس ثبوت ولاية الإجبار هو حاجة المولى عليه إليها، وحيث لا حاجة إلى زواج بسبب الصغر، فلا تثبت هذه الولاية على الصغار. بل إن الزواج قبل البلوغ فيه ضرر بالصغير، الذي يجد نفسه عند البلوغ مكبلاً بقيود الزوجية.

وبقي هذا الرأي الشاذ مرفوضاً من قبل باقي الفقهاء على مدى القرون، ومُهمَلاً في طيات الكتب الفقهية، إلى أن بُعِثت فيه الحياة من جديد في القرن العشرين.

وترافق ظهور حركات الإصلاح الإسلامية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع مطالبة بعض المصلحين في مصر بتحسين القضاء الشرعي وتغيير بعض الأحكام التي كانت مطبّقة، وخاصة في ما يتعلق بالزواج والطلاق وتعدّد الزوجات. وكان من أشهر هؤلاء قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) في كتاباته حول المرأة المسلمة، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذي وضع تقريراً حول العيوب الإدارية القضائية في المحاكم الشرعية. وكان لأفكارهما صداها بعد وفاتهما. وأُلِّفَت في مصر في عام ١٩١٤ لجنة لوضع قانون يجمع أحكام الزواج والطلاق، بالاعتماد على المذاهب الأربعة، ومن دون التقيد بمذهب واحد، والاختيار منها أنسب الأحكام لمعالجة مشاكل العصر. وشُكلت هذه اللجنة من اختصاصيين من المذاهب السنية الأربعة، وأتمّت عملها بتقديم مشروع قانون في عام ١٩١٥. ولكن هذا المشروع تعرّض لهجوم شديد من بقية رجال الدين، لأنه احتوى على اختيارات من المذاهب المختلفة، مما اعتبروه تجديداً غير مقبول. وقد أدّت هذه الاحتجاجات العنيفة حينها إلى طي المشروع.

ولم تقتصر فكرة وضع قانون للعائلة على مصر فقط، بل كانت منتشرة

في مناطق أخرى من العالم الإسلامي آنذاك. وأصدرت تركيا في عام ١٩١٧، بعد طي المشروع في مصر، قانوناً للعائلة، بقي مطبَّقاً في الدول العربية التي كانت خاضعة في تشريعها للدولة العثمانية، كسوريا ولبنان والأردن، إلى بداية الخمسينيات حين أصدرت هذه البلاد قوانينها الخاصة.

وكان لقانون العائلة التركي أثر كبير في وضع قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية. فهو لم يعتمد فقط على المذهب الحنفي الذي كان معمولاً به في تركيا، بل اختار أفضل الآراء من بقية المذاهب، ولو لم تكن من الآراء الراجحة. وأهم ما جاء به هذا القانون، إبطالُ زواج الصغار قبل البلوغ، معتمداً في ذلك على الرأي الشاذ الذي قال به ابن شبرمة وعثمان البتي وأبو بكر الأصم، ومخالفاً بذلك جميع المذاهب. وعمل هذا القانون أيضاً، على وضع حد أدنى لسن الزواج للغلام بثماني عشرة سنة وللفتاة بسبع عشرة سنة، ولكنه على الرغم من ذلك، فسح المجال لزواج من لم يُتم هذه السن القانونية، إذا كان بالغاً وكانت حالته تتحمل ذلك، شرط أن يأذن القاضي بهذا الزواج.

وكان أول قانون عالج زواج الصغار في مصر هو قانون رقم ٥٦ لسنة ١٩٢٣، ووضع حداً لسن الزواج الرسمي: للفتاة ست عشرة سنة قمرية، وللفتى ثماني عشرة سنة قمرية. ومنع هذا القانون سماع دعوى الزوجية (أي التقاضي بين الزوجين في ما يتعلق بآثار الزواج من وجوب نفقة وإثبات نسب. . . إلخ) إذا كان عمر أحد الزوجين وقت إتمام عقد الزواج دون هذه السن. وقد حصل تراجع من قبل المشرعين في ما بعد حول هذه النقطة. فالمادة ٩٩ من القانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١، جعلت منع سماع الدعوى إذا كان أحد الزوجين دون هذه السن وقتَ التقاضي لا وقتَ إتمام العقد. ولم تزل المادة ٩٩ من القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ بالصياغة نفسها. وهذا يعني أن القانون المصري لا يمنع من حيث المبدأ زواج الصغار، بل يعتبره صحيحاً ويمكن تسجيله رسمياً عند بلوغ السن المقررة.

ومنعت قوانين بقية البلاد العربية زواج الصغار قبل البلوغ، واشترطت سناً معينة لأهلية الزواج، مع إمكانية الزواج ما بين البلوغ الطبيعي والسن المقررة بعد إذن القاضي. وتوجد بعض الاختلافات بين القوانين العربية في ما يتعلق بهذه النقطة. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

القانون السوري

المادة ١٦: تكمل أهلية الزواج في الفتى بتمام الثامنة عشرة، وفي الفتاة بتمام السابعة عشرة من العمر.

المادة ١٨: إذا ادّعى المراهق البلوغ بعد إكماله الخامسة عشرة، أو المراهِقة البلوغ بعد إكمالها الثالثة عشرة، وطلبا الزواج، يأذن به القاضي إذا تبين صدق دعواهما، واحتمال جسميهما.

القانون الأردني

المادة ٥: يُشترط في أهلية الزواج أن يكون الخاطب والمخطوبة عاقلين، وأن يُتم الخاطب السنة السادسة عشرة، وأن تُتم المخطوبة الخامسة عشرة من العمر.

القانون العراقي

المادة ٨: تكمل أهلية الزواج بتمام الثامنة عشرة.

المادة ٩: إذا ادّعى المراهق أو المراهِقة البلوغ بعد إكمالهما السادسة عشرة وطلبا الزواج، فللقاضي أن يأذن به إذا تبين صدق دعواهما وقابليتهما البدنية بعد موافقة الولي الشرعي.

القانون المغربي

المادة ٨: تكمل أهلية النكاح في الفتى بتمام الثامنة عشرة، فإن خيف العنت رُفع الأمر إلى القاضي؛ وفي الفتاة بتمام الخامسة عشرة من العمر.

القانون التونسي

المادة ٥ : يُقدَّر سن البلوغ بالنسبة إلى المرأة بتمام الخامسة عشرة، وللرجل بتمام الثامنة عشرة، وتزوج أحدهما دون السن المقرر يتوقف على إذن خاص من الحاكم، وذلك بعد ثبوت البلوغ الطبيعي.

وهذه القوانين التي منعت في جميع الأحوال الزواج قبل البلوغ، وطلبت في مواد أخرى موافقة المرأة الصريحة على الزواج، ألغت بذلك، بشكل نهائي، ولاية الإجبار التي تخضع لها الصغيرة عند الحنفية، والبكر عند بقية المذاهب. وقد قصرت هذه القوانين ولاية الإجبار على المريض مرضاً عقلياً، إذا ثبت بتقرير طبي أن هذا الزواج يُفيده، وإذا قبل الطرف الآخر بذلك. وكان القانون المغربي يشكّل هنا استثناءً، إذ أبقى - حتى عام ١٩٩٣ - ولاية الإجبار على المرأة إذا خيف عليها الفساد (الفقرة ٤ من المادة ١٢). ويلغي القانون المُعدَّل بتاريخ ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، هذه الولاية بشكل تام (الفقرة ١ من المادة ٥).

أما ولاية الشركة فقد بقيت في القوانين الحديثة، وصارت تشمل جميع النساء. فهذه القوانين تطلب موافقة الولي على زواج المرأة مهما يكن عمرها، وتعطيه الحق في رفض الزواج أو فسخه بعد إتمامه، إذا لم يكن الرجل «كفؤاً» للمرأة. وينهي القانون التونسي فقط جميع أنواع الولاية على الجنسين عند بلوغ سن الرشد المحددة في المادة ١٣٥ بعشرين سنة كاملة. ويطلب موافقة الولي على الزواج قبل هذه السن، كما تنص المادة ٦ : زواج الرجل والمرأة اللذين لم يبلغا سن الرشد القانوني يتوقف على موافقة الولي، فإن امتنع الولي من هذه الموافقة، وتمسك كل برغبته، رُفع للحاكم.

وفي ما يلي ما تقرره بعض القوانين الأخرى في هذا الشأن:

القانون السوري

المادة ٢٦: يُشترط في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفؤاً للمرأة.

المادة ٢٧: إذا زوجت الكبيرة نفسها من غير موافقة الولي، فإن كان الزوج كفؤاً لزم العقد، وإلا فللولي طلب فسخ النكاح.

المادة ٢٨: العبرة في الكفاءة لعرف البلد.

المادة ٢٩: الكفاءة حق خاص للمرأة والولي.

المادة ٣٠: يسقط حق الفسخ لعدم الكفاءة إذا حملت المرأة.

المادة ٣١: تراعى الكفاءة عند العقد فلا يؤثر زوالها بعده.

المادة ٣٢: إذا اشتُرطت الكفاءة حين العقد أو أخبر الزوج أنه كفؤ ثم تبيّن أنه غير كفؤ، كان لكل من الولي والزوجة طلب فسخ العقد.

القانون الأردني

المادة ٢٠: يُشترط في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفئاً للمرأة في المال، وهي أن يكون الزوج قادراً على المهر المعجل ونفقة الزوجة. وتراعى الكفاءة عند العقد، فإذا زالت بعده فلا يؤثر ذلك في الزواج.

المادة ٢٢: إذا نفت البكر أو الثيب التي بلغت الثامنة عشرة من عمرها، وجود ولي وزوجت نفسها من آخر، ثم ظهر لها ولي، ينظر، فإذا زوجت نفسها من كفؤ لزم العقد ولو كان دون مهر المثل، وإن زوجت نفسها من غير كفؤ فللولي مراجعة القاضي بطلب فسخ النكاح.

المادة ٢٣: للقاضي عند الطلب فسخ الزواج بسبب عدم الكفاءة ما لم تحمل الزوجة من فراشه. أما بعد الحمل فلا يُفسخ الزواج.

القانون المغربي

المادة ١٤ - فقرة ١: الكفاءة المشترَطة في لزوم العقد حق خاص بالمرأة والولي.

واعتمدت القوانين العربية على المذهب الحنفي عندما أدخلت في موادها احتمال تزويج المرأة لنفسها. ولكن القانون المغربي، الذي بقي في ما يتعلق بهذه النقطة معتمداً على المذهب المالكي، لم يُعطِ المرأة هذا الحق، بل منح في تعديل ١٩٩٣، هذا الحق فقط للمرأة التي هي بدون أب (مادة ١٢ - فقرة ٤). كما حافظ على الفقرة ٣ من المادة ٢، التي تنص على ما يلي:

> توكل المرأة الوصي ذكراً تعتمده لمباشرة العقد على من هي تحت وصايتها.

وأجرأ قانون عربي في هذا المجال، هو القانون التونسي الذي يثبّت للمرأة، في المادة ٩، الحق في عقد زواجها بنفسها بدون أي تقيد بالكفاءة. كما يثبت هذا القانون، في المادة ٤، الولاية للأم الأرملة على أولادها إذا كانت أعمارهم دون العشرين سنة.

وجعلت القوانين العبرة في الكفاءة لعرف البلد، وألغت اعتبار مهر المثل، فلم يعد للولي حق الاعتراض بسببه. وقد أضاف كل من القانون السوري والأردني والمغربي التناسُبَ في السن إلى الأمور المعتبرة في الكفاءة.

القانون السوري

المادة ١٩: إذا كان الخاطبان غير متناسبين سناً ولم يكن مصلحة في هذا الزواج، فللقاضي أن لا يأذن به.

القانون الأردني

المادة ٧: يُمنع إجراء العقد على امرأة لم تكمل ثماني عشرة سنة إذا كان خاطبها يكبرها بأكثر من عشرين عاماً إلا بعد أن يتحقق القاضي رضاها واختيارها وأن مصلحتها متوفرة في ذلك.

القانون المغربي

المادة ١٥ : يُعتبر التناسُب العرفي في السن بين الزوجين حقاً للمرأة وحدها.

ونتوقف هنا عند معيار «الكفاءة»، الذي تعتبره القوانين الحديثة حقاً للولي وللمرأة أيضاً، والذي حدد الفقهاء الحالات التي يمكن المرأة أن تستفيد فيها منه بما يلي:

أ - إذا امتنع الولي عن تزويجها برغم كفاءة الرجل الذي ترضاه، حيث يمكنها رفع أمرها إلى القاضي ليحكم في الأمر.

ب - إذا أُجبرت على الزواج وهي صغيرة، فلها (عند الحنفية فقط) حق الاعتراض على زواجها عند البلوغ، ضمن الأمور المعتبرة في الكفاءة، بشرط ألاّ يكون الولي المُجبِر هو الأب أو الجد.

ج - إذا زوجت نفسها (عند الحنفية فقط) برجل كفء، وبمهر المثل، فلا يقبل القاضي اعتراض الولي على الزواج.

هذا في ما يتعلق بالشريعة. أما القوانين الحديثة، فقد منعت زواج الصغار وطلبت موافقة المرأة الصريحة على الزواج في جميع الأحوال، أي إن هذه القوانين ألغت جميع أنواع الإجبار، وأعطت المرأة حق رفض أي زواج لا يوافقها، ولو تقدم وليها برجل «كفء». فماذا تعني إضافة التناسب في السن إلى معيار الكفاءة، واعتبار ذلك حقاً للمرأة، إذا كان الولي لا يستطيع إجبار المرأة على الزواج بمن لا تريد، شاباً كان أم عجوزاً؟ ولعل هذه القوانين تفترض هنا ضمناً، إجبارَ الولي للمرأة على الزواج بشكل أو بآخر، وإلا فلا حاجة للمرأة إلى هذا الحق.

لقد أعطت القوانين الحديثة الولي حق الكفاءة، وبالتالي حق منع أو فسخ الزواج من غير كفء. ولكن، ماذا تقصد هذه القوانين عندما تصرح بأن الكفاءة هي أيضاً حق للمرأة؟

في الحقيقة، ليست المرأة بحاجة إلى هذا الحق إذا لم يكن وليها يتمتع به. فهي لا تحتاج إليه إلا في حالة اعتراض وليها من دون سبب شرعي على زواجها، أي خارج معيار الكفاءة. وإذا كان اعتراض الولي بسبب شرعي، فلا يقبل القاضي اعتراض المرأة. وهذا يعني أن حق المرأة ينحصر في الواقع فقط في حق الاعتراض على سُوء استعمال وليها حقَّه في الكفاءة.

ويعني إثبات حق الولي في الكفاءة في القوانين العربية الحديثة - باستثناء القانون التونسي - أن المرأة العربية المسلمة الراشدة العاقلة لا تتمتع في هذه القوانين بالحرية الكاملة في اختيار شريك حياتها.

أما الكتاب المسلمون المعاصرون فما زالوا يبررون الولاية على النفس، بما فيها ولاية التزويج، على المرأة الراشدة العاقلة. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

محمد أبو زهرة (١٩٧٠):

إن الإسلام الذي يريد المجتمع عفيفاً، يدعو إلى ألا تغشى المرأة مجتمعات الرجال إلا بقوة من الأخلاق الفاضلة، والإرادة القوية، وذلك كله لا يكون إلا إذا كانت هناك مشاركة لها في المحافظة على نفسها، والمحافظة على سمعتها وعلى شرفها. وكان لا بد أن يكون الشريك لها في ولايتها على نفسها من أسرتها التي تتصل بها في كل ما يُعليها ويُخفضها.[٥]

عبد الحميد أبو زيد، اختصاصي في الشريعة الإسلامية (١٩٧٩):

يُلاحَظ أن منع المرأة من أن تزوج نفسها، لا يُعتبر من قِبَل الطعن في شخصها، أو عدم صلاحيتها لأن تتولى أمورها بنفسها،

---

(٥) أبو زهرة، **الولاية على النفس**، ص ٤٨.

بل هو في الواقع رفع لكرامتها وحرص على مستقبلها، لأن الولي يكون أحرص على كيفية اختيار الزوج الكفء لموليته، التي تكون عادة قليلة الخبرة بأمور الرجال، وغالباً ما تكون أسيرة لعاطفتها التي تدفعها إلى الانخراط في سلك رجل قد يهدر كرامتها ويسيء إلى سمعة أسرتها، بخلاف الرجل الذي تمكّنه دربته وكثرة احتكاكه من اختيار أنسب الرجال لموليته، بالإضافة إلى أن المرأة تستحي في الغالب الأعم من أن تذكر النكاح وما يتصل به من أمور في مجالس الرجال. فصيانةً لها وحفظاً لكرامتها أعفاها الشارع من ذلك، وجعل أمرها بيد الولي.[٦]

وينفي كثير من الكتّاب المسلمين المختصين بالشريعة الإسلامية، تأثير تجاوز قانون السن الأدنى للزواج في صحة الزواج. ويقول، مثلاً، أحمد الحصري، أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر (١٩٦٨):

لا يُفهم من هذا أن القانون سلب أولياء الصغار حقهم في تزويجهم. إن الولاية حق أعطاه له الشارع، وله وحده سلبُه منه، ولذلك يكون للأولياء شرعاً حق تزويج الصغار.[٧]

ويقول زكي الدين شعبان، أستاذ الشريعة في الجامعة الليبية، بعد أن يعدِّد شروط صحة الزواج في الشريعة الإسلامية (١٩٧١):

هذه هي الشروط الشرعية التي تُشترَط لعقد الزواج، فإذا توافرت هذه الشروط جميعها كان العقد صحيحاً نافذاً لازماً شرعاً وقانوناً، ولا اعتراض لأحد عليه، ولو كان أحد الزوجين صغيراً،

---

(٦) أبو زيد، **مكانة المرأة في الإسلام**، ص ١٩٥-١٩٦.

(٧) الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٢.

أو لم يُكتب عقد الزواج في وثيقة رسمية لدى الموظف المختص بذلك. أما الشروط القانونية التي وضعها المشرّع الوضعي لإجراء عقد الزواج رسمياً في بعض البلاد العربية لمنع تزويج الصغار، فهي ليست شروط صحة ولا نفاذ ولا لزوم، وإنما هي قيود قانونية وضعها المشرع لأسباب اقتضت هذه القيود، فإذا تخلّف شيء منها ترتَّب عليه أثر قانوني لا دخل له في الحكم الشرعي، لأن المشرّع الوضعي ليس له أن ينشئ حكماً دينياً يحل حراماً أو يحرم حلالاً.[٨]

ويرى بعض الكتاب المسلمين المعاصرين أنه لا حاجة أساساً إلى وضع قوانين حديثة في مجال الأسرة، لأن مراجع الفقه الإسلامي متوفرة. وقد تحول القوانين الحديثة دون الرجوع إلى هذا التراث، مما يؤدي إلى قطع الصلة بين الماضي والحاضر، وتغيير بعض الأحكام الدينية الثابتة. ومن هؤلاء الكتاب، أستاذ الشريعة والقانون في جامعة قطر، أحمد حمد أحمد، الذي طالب عام ١٩٨٣ بتنظيم مجالس الأُسر لإنهاء المنازعات العائلية، بدلاً من وضع قانون للأسرة، لأن «العلاقات الأُسرية في معظمها أسرار مكنونة وعورات مصونة، ويجب أن تظل هذه الأسرار وهذه العورات بعيداً عن دائرة القضاء والمحاكمات والتهارش والمنازعات. فإن خطورة فضح الأسرار وهتك العورات في ساحة القضاء والمحاكم، أعظم من خطورة التقصير في وضع قانون أو إصدار تشريع».[٩]

(٨) شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ١٣٠.

(٩) أحمد حمد أحمد، **الأسرة**، ص ١٨٠.

الفصل الثالث

حقوق الزوجين

تدخل حقوق الزوجين في إطار «آثار» الزواج. ويمكننا تلخيص هذه الآثار، في ما يتعلق بموضوعنا، بواجب الزوج في دفع المهر لزوجته والإنفاق عليها، وواجب الزوجة في إطاعة زوجها في ما عدا معصية الله. وقد عالج الفقهاء هذه الأمور - «الآثار» الثلاثة (المهر والنفقة والطاعة) بشكل مفصل، ورتبوا عليها أحكاماً قضائية. وهناك أيضاً حقوق وواجبات تدخل ضمن الأوامر الدينية ولا يترتب على عدم القيام بها حكم قضائي، ومنها حسن المعاشرة وحق الزوجة في الاتصال الجنسي والعدل بين الزوجات للزوج المعدد.

ويضيف الكتاب المسلمون المعاصرون نوعاً آخر من الحقوق، يسمونه «الحقوق المشتركة بين الزوجين»، وهي: حق الاستمتاع الجنسي، وثبوت التوارث، وثبوت نسبة الأولاد، وحرمة المصاهرة. ولا نرى سبباً واضحاً لإضافة هذه «الحقوق»، فالثلاثة الأخيرة منها تدخل في مجالات أخرى من آثار الزواج، ولا علاقة لها بالعلاقة الشخصية بين الزوجين. أما الحق بالاستمتاع الجنسي، فيُدخلونه أيضاً بشكل منفرد ضمن حقوق الزوج وحقوق الزوجة.

وفي ما يلي آراء الفقهاء القدامى والكتّاب المعاصرين حول هذا الموضوع.

حقوق الزوجة

تنقسم حقوق الزوجة إلى حقوق مادية وغير مادية. تتضمن الأولى حقّي المهر والنفقة، اللذين يمكن الزوجة أن تطالب بهما زوجها من الناحية القضائية، بينما الثانية أقرب إلى النصائح الدينية الموجَّهة من الفقهاء إلى الزوج لحثّه على حسن معاملة زوجته أو زوجاته. أما الكتّاب المعاصرون، فيدرجونها بشكل عام ضمن حقوق الزوجة، محاولين بذلك إيراد أكثر ما يمكن من هذه «الحقوق». ونعدد هنا ما وجدناه عند هؤلاء الكتاب من الحقوق، التي سنتعرض لبعضها بالتفصيل.

أ - حق زوجات الزوج المعدد في القسم في الليالي؛

ب - حق الزوجة في حسن المعاشرة؛

ج - حقها في أن يعلمها زوجها أمور دينها؛

د - حقها في أن يعلمها زوجها أداء حقوقه؛

هـ - حقها في أن يؤدبها عند المخالفة؛

و - حقها في عدم الخدمة في البيت؛

ز - حقها في الخروج من المنزل في حالات الضرورة؛

ح - حقها في الاتصال الجنسي.

الحق المادي الأول هو المهر الذي يجب على الزوج دفعه لزوجته والمقرّر في القرآن (٤:٤، ٢٠-٢١، ٢٤-٢٥). ويوجه الفقهاء اهتماماً كبيراً لهذا الحق، ويخصصون عدداً هائلاً من الصفحات لمعالجة مقدار المهر والإمكانيات المختلفة لدفعه وكيفية استخدامه. ويمكن أن يُدفع المهر كله أو بعضه، مقدّماً أو مؤخّراً، ويُستعمل المبلغ في أغلب الحالات لتأثيث مسكن الزوجية. وإذا كان قسم من المهر أو كله مؤخراً، فإن الزوجة تحصل عليه في حالة الطلاق أو وفاة الزوج. ويرتبط المهر عند الفقهاء بشكل خاص

بالدخول، وتملّك الزوج للاستمتاع بزوجته. فإذا لم يدفع الزوج المهر بشكل أو بآخر، فللزوجة أن تمتنع عن تسليم نفسها لزوجها. وإذا حصل الطلاق قبل الدخول فعلى الزوج أن يدفع نصف المهر المسمى (القرآن، ٢: ٢٣٧).

ويخصّص الكتّاب المعاصرون أيضاً حيزاً كبيراً من كتاباتهم حول هذا الموضوع. ولا تختلف معالجتهم عن معالجة الفقهاء القدامى، إلا في إصرارهم على أن الإسلام فرض على الرجل دفع المهر بهدف تكريم المرأة وإعلاء قيمتها الإنسانية، وفي تأكيدهم على أن المهر بكامله حق للزوجة تتصرف به كما تشاء.

والجدير بالذكر هنا، أنه بعد أن يؤكد الكتاب المسلمون، من جميع العصور، على أهمية المهر، يتذمرون في الوقت نفسه من غلاء المهور في زمانهم وما ينتج عن ذلك من صعوبات للشباب الراغبين في الزواج، ويطالبون بتخفيف مقدار المهر ما أمكن. كما يوردون في هذا الشأن أحاديث يسمح الرسول فيها بأن يكون المهر خاتماً من حديد، أو حتى ما يحفظه الرجل من القرآن.[١]

والحق المادي الثاني للزوجة هو النفقة. ويعالج الفقهاء باهتمام كبير، أنواع النفقة ومقدارها وشروط استحقاقها. ولن ندخل هنا في التفاصيل المتشعبة التي يقدمها الفقهاء، بل ستقتصر معالجتنا على أهم جوانب هذا الحق.

وحدّد الفقهاء النفقة بثلاثة أمور: الطعام واللباس والسكن. وثمة نقاش بين الفقهاء حول وجوب أو عدم وجوب دفع الزوج أجرة خادم للزوجة ومصاريف علاجها في حالة المرض. وقرّر أكثرهم أنه إذا كانت الزوجة من وسط اجتماعي تُخدَم فيه، فعلى الزوج أن يُحضر لها خادماً. وقد أخذت بعض القوانين الحديثة بذلك مع ربط مقدار النفقة بحالة الزوج المادية، مهما تكن حالة الزوجة، على ألاّ تقل عن حد الكفاية.[٢] أما في ما يتعلق

(١) انظر مثلاً: مسلم، **صحيح**، ج ٣، ص ٥٨٣؛ الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ١٩٢.

(٢) انظر مثلاً: «قانون الأحوال الشخصية السوري»، مادة ٧١: ١ ومادة ٧٦.

بمصاريف العلاج، فقد اتفق فقهاء المذاهب السُّنية الأربعة على أنها لا تجب على الزوج، بل على من تجب عليه نفقتها لو كانت غير متزوجة، أو من مالها الخاص. ويعلّل الفقهاء هذا القرار بقولهم إن الزوج لا يلزمه إلا النفقة التي تقوم بها الحياة العامة غالباً، وهي حياة الصحة لا المرض: «لا يجب على الزوج شراء الأدوية ولا أجرة الطبيب لأنه يراد لإصلاح الجسم».[٣]

ويتجاهل أكثر الكتّاب المعاصرين تماماً هذا الموضوع المحرج في كتاباتهم حول النفقة، ويذكره عدد قليل منهم مع توجيه نقد يسير إلى الفقهاء بسبب هذا الموقف الذي لا يتفق مع حسن المعاشرة بين الزوجين. وبين هؤلاء الكتاب مَن يهاجم القوانين الحديثة لأنها تخالف ما أجمع عليه الفقهاء في هذا الشأن. وتُدخل هذه القوانين مصاريف علاج الزوجة ضمن النفقة، معتمدة على رأي «شاذ» لابن عبد الحكم من فقهاء المالكية.[٤]

واشترط الفقهاء لحصول الزوجة على النفقة، عدة أمور، أهمها: أن تكون الزوجة صالحة للدخول بها، وأن تمكّن زوجها من الاستمتاع بها. ويعالج الفقهاء في ما يتعلق بالشرط الأول، حالة الصغيرة (غير البالغة). وتجب الإشارة هنا، مرة أخرى، إلى إمكانية الزواج في أي سِن في الإسلام، وبالتالي إمكانية وجود فترة طويلة بين عقد الزواج والدخول. ولا يُجبَر الزوج على دفع النفقة لزوجته ما دامت عند أهلها، ولكن له أن يطلبها إلى بيته إذا شاء ولو كانت صغيرة. وتبدأ النفقة بعد حصول «تسليم» الزوجة إلى زوجها. ويستعمل الفقهاء هنا أيضاً تعبير «احتباس» الزوجة، مع تأكيدهم أيضاً على شرط «التمكين»، أي تمكين الزوجة لزوجها من ممارسة الجنس معها لحصولها على النفقة. وسوف نعرض في ما يلي بعض الآراء حول هذه

---

(٣) لتفاصيل أكثر انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٥٦٨؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٢، ص ٦٦٩ وما بعدها.

(٤) انظر: الجندي، **الأحوال الشخصية**، ص ٣٥-٣٦؛ العمروسي، **قانون**، ص ٥٥.

المسألة، من دون الدخول في تفاصيل الفقهاء:

أ – إذا كانت الزوجة الصغيرة يمكن الدخول بها، فحكمها حكم الكبيرة (البالغة)، أي تستحق النفقة؛

ب – إذا كانت لا يمكن الدخول بها ولا الانتفاع بها في الخدمة والمؤانسة، فلا نفقة لها؛

ج – إذا كانت لا يمكن الدخول بها ولكن يمكن الانتفاع بها في الخدمة والمؤانسة، فتستحق النفقة عند بعض الفقهاء، ولكن أكثرهم يقول إنها لا تستحقها.[٥]

وما زال كثير من الكتّاب المعاصرين يردّد أحكام الفقهاء القدامى حول هذا الموضوع، من دون أي حرج أو نقد، ومن دون وضع هذه الأحكام في إطارها التاريخي.

الشرط الثاني لاستحقاق الزوجة للنفقة، هو تمكينها لزوجها من الاستمتاع بها. وبإمكانها رفض ذلك لأسباب شرعية، منها ألاّ يوفيها الزوج العاجل من مهرها، أو تكون ضرتها تسكن معها في المسكن نفسه، أو إذا كان المسكن مغصوباً، أو غير مستوفٍ للمرافق الصحية الضرورية، أو أن تكون الزوجة غير آمنة على نفسها في المسكن. ويعدّد الفقهاء، مع بعض الاختلافات في التفاصيل،[٦] أهم الحالات التي يسقط فيها حق الزوجة في النفقة:

أ – إذا امتنعت عن تسليم نفسها لزوجها من دون عذر شرعي؛

ب – إذا خرجت من البيت من دون إذن زوجها أو بدون مبرّر شرعي؛

---

(٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٥، ص ٢٠٥؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٦٠١.

(٦) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٦١٢؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٧، ص ٢٠٧؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٢، ص ٨٩١.

ج - إذا امتنعت عن السفر معه، بشرط ألاّ يكون في هذا السفر إضرار بها؛

د - إذا ارتدّت عن الإسلام، لأنها تصبح بذلك محرمة على زوجها؛

هـ - إذا حبست بسبب لا دخل للزوج فيه؛

و - إذا غُصبت (خُطفت) من قبل شخص ما.

والمواد الخاصة بسقوط حق الزوجة في النفقة في القوانين الحديثة، مستوحاة إلى درجة كبيرة من أحكام الفقهاء القدامى، مع بعض التعديلات التي اضطر إليها واضعو القوانين بسبب تغير نوعية الحياة الاجتماعية، كخروج المرأة إلى العمل. وتنص المادة ١، مثلاً، من قانون الأحوال الشخصية المصري، المعدّل سنة ١٩٨٥، على ما يلي:

لا تجب النفقة للزوجة إذا ارتدّت أو امتنعت مختارةً عن تسليم نفسها دون حق، أو اضطرت إلى ذلك بسبب ليس من قِبَل الزوج، أو خرجت دون إذن زوجها. ولا يُعتبر سبباً لسقوط نفقة الزوجة خروجُها من مسكن الزوجية - دون إذن زوجها - في الأحوال التي يباح فيها ذلك بحكم الشرع مما ورد به نص أو جرى به عُرف أو قضت به ضرورة، ولا خروجها للعمل المشروع ما لم يظهر أن استعمالها لهذا الحق مشوب بإساءة استعمال الحق، أو منافٍ لمصلحة الأسرة وطلب الزوج منها الامتناع عنه.

وكانت صياغة هذه المادة قبل التعديل على الشكل التالي:

لا تجب النفقة للزوجة إذا امتنعت مختارةً عن تسليم نفسها بدون حق، أو اضطرت إلى ذلك بسبب ليس من قِبَل الزوج. كما لا تستحق النفقة إذا حُبست ولو بغير حق، أو اعتُقلت، أو غُصبت (خُطفت)، أو ارتدّت، أو منعها أولياؤها، أو كانت في حالة لا يمكن الانتفاع بها كزوجة.

وركّز الفقهاء من بين الحقوق غير المادية للمرأة، بشكل خاص على القسم في الليالي بين الزوجات الذي هو من واجبات الزوج المعدّد. وسوف نعالج هذا الموضوع في فصل «تعدد الزوجات». ويمكن القول إنه على الرغم من معالجة الفقهاء هذا الحق بالتفصيل، إلا أنهم لم يرتبوا عليه أي أحكام قضائية.

ويوسع بعض الكتاب المعاصرين هذا الحق ليشمل أيضاً حالة الزوج غير المعدد. ويسمون هذا الحق «العدل في المعاملة»:[(٧)] على المتزوج بواحدة أن يكون عادلاً في معاملته زوجته وألا يضرها بالقول أو بالفعل، وعلى المعدد أن يعدل بين زوجاته. ولكن أكثر الكتّاب يضع حقاً خاصاً للزوجة ضمن الزواج غير المعدد، وهو حق «حُسن المعاشرة». ويعتمد هؤلاء في ذلك على النصائح التي وجهها الفقهاء إلى الزوج، ويستندون لتأكيد هذا الحق إلى الآية القرآنية: ﴿وعاشروهنَّ بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾ (٤:١٩). كما يوردون بعض الأحاديث، منها: «أكملُ المؤمنين إيماناً أحسنُهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم»؛[(٨)] و«لا يفرك (يبغض) مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر».[(٩)]

ولكن، على الرغم من تأكيد هؤلاء الكتّاب على واجب الزوج في معاملة زوجته برفق واحترامها وإكرامها، تأخذ معالجة أكثرهم هذا الموضوع مجرى آخر مغايراً. ويرى عبد الحميد أبو زيد، مثلاً، في حسن المعاشرة:

أن يمازح الرجل زوجته ويداعبها ويمرح معها في لهو بريء،

---

(٧) انظر مثلاً: أبو زهرة، **عقد الزواج**، ص ٢٢٥-٢٢٧؛ ياسين محمد يحيى، **المجتمع الإسلامي**، ص ١٤٠-١٤٢.

(٨) الترمذي، **سنن**، ج ٥، ص ١١٠.

(٩) مسلم، **صحيح**، ج ٣، ص ٦٥٧.

وينزل إلى مستواها ويتبسط معها في الحديث، ولا يُشعرها بأنه أعلى منها قوةً أو أرفع مكانةً. . . وأن يُعلمها أمور دينها وواجب زوجها.[١٠]

أما الفقيه الإسلامي السيد سابق، فيقول في شرحه هذا الحق:

المرأة لا يتصور فيها الكمال، وعلى الإنسان أن يتقبلها على ما هي عليه.[١١]

ثم يورد السيد سابق – وكثيرون غيره – هذا الحديث المشهور:

استوصوا بالنساء خيراً، فإن المرأة خُلقت من ضلع أعوج، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيّمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج.[١٢]

وتذكر أيضاً، أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة الأزهر، كوثر كامل علي، هذا الحديث، ثم تستشهد – في عام ١٩٨٤ – بما قاله القسطلاني – (ت. ١٥١٧) في تعليقه:

في هذا الحديث الندب إلى مداراة النساء وسياستهن والصبر على عوجهن. وإن من رام تقويم النساء فقد رام مستحيلاً وفاته الانتفاع بهن، مع أنه لا غنىً للإنسان عن امرأة يسكن إليها ويستعين بها على معاشه.[١٣]

ونلاحظ أن الكتّاب المسلمين المعاصرين، على الرغم من «سخائهم» في منح «الحقوق» للزوجة واستخدامهم التعابير الجميلة في تعريفهم للزواج

---

(١٠) أبو زيد، **مكانة المرأة**، ص ١٠٩.

(١١) السيد سابق، **فقه السنة**، مجلد ٢، ص ١٦١.

(١٢) المصدر نفسه؛ انظر أيضاً: البخاري، **صحيح**، ج ٧، ص ٣٤.

(١٣) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ٢٦-٢٧؛ القسطلاني، **إرشاد الساري**، ج ١، ص ٧٨.

الإسلامي، لم يتجاوزوا بعدُ نطاق تفكير الفقهاء القدامى في ما يتعلق بنظرتهم إلى العلاقة الزوجية، وإلى المرأة بشكل عام.

ويُدخل بعض الكتّاب ضمن حق حُسن المعاشرة «حقَّ» الزوجة في أن يعلمها زوجها أمور دينها، و«حقَّها» في أن يعلمها أداء حقوقه، و«حقَّها» في أن يؤدبها عند المخالفة. ويتلخص الحق الأول عند الفقهاء، بواجب الزوج في تعليم زوجته أمور الدين من صلاة وصوم وأحكام الطهارة والحيض. وإذا لم يكن الزوج عالماً بهذه المسائل، فعليه أن يسأل المختصين فيها ليعلّمها لها، أو يُحضر إلى المنزل من يعلمها. ويؤكد عضو مجمع البحوث الإسلامية ولجنة الفتوى بالأزهر في عام ١٩٨٩، عطية صقر، في إعادة لما سبق وأكده الفقهاء القدامى، أنه إذا لم يقم الزوج بذلك، فيحق للزوجة الخروج من المنزل، ولو بغير إذنه، لتعلُّم هذه الأمور.[١٤] أما في ما يتعلق بتعليم الزوج زوجته أداء حقوقه وتأديبه لها، فإن الفقهاء وبعض الكتّاب المعاصرين يُدخلونها ضمن حقوق الزوجة، انطلاقاً من مسؤولية الزوج في توجيه زوجته إلى السلوك القويم، الذي هو في صالحها فيكون حقاً لها.

ومن الأمور المختلف عليها بين الفقهاء بخصوص حقوق الزوجة، تدبيرُ المنزل، وأكثرهم يقول إنه لا تجب على الزوجة خدمة في بيت زوجها، ولا طبخ ولا غسيل ولا تنظيف ولا حتى إرضاع طفلها. وكل ما هو واجب عليها ملازمة بيت زوجها وتمكينه من الاستمتاع بها. ويرون أنه ليس في أدلة الشرع ما يُلزم المرأة خدمة زوجها وأولادها، ولا يحل للزوج إلزامها بها. فإذا قامت الزوجة بها، فإنها تفعل ذلك تطوعاً لا وجوباً. ويعتبر فقهاء آخرون عمل الزوجة في بيت زوجها واجباً عليها، ويؤكدون هذا الرأي باستنادهم إلى بعض الأحاديث والروايات التي تذكر أن نساء النبي محمد ونساء صحابته كن يقمن بخدمة البيت. كما يحتجون بما جرى عليه العرف

---

(١٤) عطية صقر، موسوعة، ج ٣، ص ٦٩-٧٣.

من عمل الزوج خارج المنزل والزوجة داخله.[١٥]

ويرى الكتّاب المسلمون المعاصرون، ما عدا قليلاً منهم، أن تدبير المنزل واجب على الزوجة، لأن العدل يقتضي تقسيم الأعباء بين الزوجين. ويضيف بعضهم أن هذا الأمر يتوجب عليها من الناحية الدينية فقط، أي أنها لا تُجبَر عليه من الناحية القضائية.[١٦]

ويعطي فقهاء المذهبين الحنفي والمالكي للزوجة، الحق في الخروج من بيت زوجها في حالات الضرورة، ولو لم يأذن لها زوجها بذلك. ويقول فقهاء الشافعية والحنبلية، إنه يتوجب على الزوجة طلب الإذن في جميع الأحوال.[١٧] ومن حالات الضرورة خروج الزوجة لأداء فريضة الحج بشرط أن تكون في صحبة رجل محرم. أما الخروج إلى المسجد فلا يدخل ضمن الضرورات، لأنه يمكنها أن تصلي في البيت. وللزوجة أيضاً الحق في زيارة والديها مرة في الأسبوع، وأقاربها مرة في السنة. ويقول بعض الفقهاء إن تقدير عدد الزيارات يجب أن يُترك للعُرف. ولها أيضاً الحق في العناية بأحد والديها إذا كان مريضاً وليس له من يرعاه. ويضيف الفقهاء إلى حالات الضرورة، إشراف المنزل على الانهدام أو الحريق.

ويردد الكتّاب المعاصرون حالات الضرورة هذه ويقتبسونها حرفياً في كتاباتهم حول حق الزوجة في الخروج من المنزل، كما يعالجون خروج الزوجة إلى العمل بإذن الزوج، اعتماداً على ما قرّره الفقهاء القدامى في حالة عمل الزوجة كقابلة. ويسمح بعضهم للمرأة، خاصة إذا لم تكن متزوجة،

---

(١٥) لتفاصيل أكثر حول هذا النقاش انظر: الشافعي، **الأم**، ج ٥، ص ٧٨؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٣، ص ٣٢٩.

(١٦) انظر مثلاً: غاوجي، **المرأة المسلمة**، ص ١٤٩.

(١٧) لمزيد من التفاصيل، راجع: الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٥١٢؛ شيرازي، **المهذب**، ج ٢، ص ٦٦-٦٧؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٢٠.

بالعمل كمعلمة للبنات وممرضة وطبيبة للنساء فقط.[18]

واتّفق أكثر الفقهاء حول حق الزوجة في العلاقة الجنسية، على أن الاتصال الجنسي واجب على الزوج من الناحية الدينية. وإذا لم يقم به يكون عاصياً لله، لأن إهماله زوجته في هذه الناحية قد يدفعها إلى الوقوع في الحرام. ولكن بعض الفقهاء، ومن بينهم الشافعي، يقولون إن ذلك غير واجب على الزوج لأن الاستمتاع هو حق له، ولا يمكن أن يكون الحق في الوقت نفسه واجباً. واختلفت آراء الفقهاء أيضاً حول مدى وجوب ذلك على الزوج. وتُورَد في هذا الشأن غالباً الآية القرآنية المتعلقة بالإيلاء: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾ (٢: ٢٢٦-٢٢٧). واستدلّ عدد من الفقهاء من هذه الآية، أن على الزوج الاتصال بزوجته مرة على الأقل كل أربعة أشهر. وتتباين الآراء حول هذه النقطة: مرة على الأقل بعد كل فترة حيض، أو مرة كل أربعة أيام لأنه يُسمح للرجل بالتزوج بأربع نساء، أو أن يُترك تقدير ذلك للزوجين.[19]

هذا من الناحية الدينية. أما من الناحية القضائية، فإن غالبية الفقهاء يقولون إنه ليس للزوجة إجبار زوجها عن طريق القضاء إذا قصّر في إداء هذا الواجب، أو أن تطلب الطلاق منه لهذا السبب. ويقول ابن القيم الجوزية:

> إن الرجل إذا قضى وطراً من امرأته وكرهتها نفسه أو عجز عن حقوقها فله أن يطلقها وله أن يخيرها، إن شاءت أقامت عنده ولا

(١٨) انظر مثلاً: أبو زهرة، **عقد الزواج**، ص ٢٢٢-٢٢٣؛ شعبان، **الأحكام**، ص ٣٤٨-٣٥٢؛ كوثر كامل علي، **سمو التشريع**، ص ٧١-٧٢.

(١٩) لإيضاح هذا الموضوع، راجع: العسقلاني، **فتح الباري**، ج ١٩، ص ٣٥٧؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٣، ص ٢٣٢؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٢، ص ٣٣١؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٥، ص ٣٨؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٣٠.

> حق لها في القسم والوطء والنفقة أو في بعض ذلك بحسب ما يصطلحان عليه، فإذا رضيت بذلك لزم، وليس لها المطالبة به بعد الرضا.[٢٠]

ويقول ابن عابدين:

> فلو جب (أي قُطع العضو التناسلي للزوج) بعد وصوله، أو صار عنيناً بعد الوصول لا يفرق، لحصول حقها بالوطء مرة.[٢١]

ويسمح المذهب المالكي للزوجة بطلب التفريق، إذا كان الزوج يقصد بامتناعه عن ممارسة الجنس معها الضرر بها عمداً. ولكن هذا السماح يخضع عند المالكية لشروط عديدة تُفقده أهميته.[٢٢]

أما الكتّاب المعاصرون، فيعالج عدد قليل منهم هذا «الحق» بشكل منفصل، ويُدخله بعضهم ضمن حق حُسن المعاشرة، أو ضمن الحقوق المشتركة، بينما يتجاهله بعضهم تماماً. ويمر أكثر هؤلاء الكتّاب مروراً سريعاً بهذا «الحق»، متجنبين عرض آراء الفقهاء حول هذا الموضوع، ومقتصرين على تقديم تصريحات عامة حول أهمية الجنس في العلاقة بين الزوجين.[٢٣] ولعلّ موقف الكتّاب المعاصرين هذا، ناتج عن حرجهم من قلة اهتمام الفقهاء القدامى بحاجة المرأة الجنسية بالمقارنة مع اهتمامهم الهائل بحق الزوج في الاستمتاع بزوجته، كما سنرى في الصفحات القادمة.

---

(٢٠) ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، ج ٥، ص ١٥٢-١٥٣.

(٢١) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٤٠٨.

(٢٢) دردير - دسوقي، الشرح الكبير، ج ٢، ص ٣٩٩.

(٢٣) انظر مثلاً: عطية صقر، موسوعة، ج ٣، ص ١٤٩.

حقوق الزوج

حق الزوج الأساسي طاعة زوجته له، وهو ناتج عن قوامته عليها، كما هو مؤكد بالنص القرآني:

﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (٢ : ٢٢٨)؛

﴿الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أَطَعْنَكم فلا تبغوا عليهن سبيلا﴾ (٤ : ٣٤).

ولم يتوقف الفقهاء والمفسرون القدامى طويلاً عند سبب تفضيل القرآن للرجال على النساء وتأكيد قوامتهم عليهن، فذلك عندهم من البديهيات المنطقية: الرجل هو أصل المرأة لأنها خُلقت منه، وهو أقوى من الناحية الجسمية والعقلية، بالإضافة إلى مسؤوليته عن الإنفاق على زوجته.[٢٤] كما يرد هنا غالباً الحديث المشهور: «النساء ناقصات عقل ودين».[٢٥]

أما الكتّاب المعاصرون، الذين يدعمون هذه القوامة بلا تحفظ، فيتقدمون بحجة جديدة لتبريرها، هي ضرورة وجود رئيس لكل شركة أو جماعة لتجنب الفوضى. ويتجنب أكثرهم إيراد حجة تفوّق الرجل بالقدرة العقلية، ولكن بعضهم لا يزال يعتبرها حجة صالحة.[٢٦]

---

(٢٤) لمزيد من التفاصيل، راجع: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣، ص ١٢٥؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١، ص ١٨٨.

(٢٥) بخاري، **صحيح**، ج ١، ص ٧٨.

(٢٦) مثلاً: شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ١٦٩؛ محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص ١٠٩؛ أبو زيد، **مكانة المرأة**، ص ١٣؛ كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ٦٩؛ عطية صقر، **موسوعة**، ج ٣، ص ٢٥١.

ووجّه الفقهاء اهتماماً بالغاً إلى طاعة الزوجة لزوجها، وجعلوا منها إحدى الفرائض الدينية للمرأة، وشرطاً أساسياً لدخولها الجنة. وفي هذا الشأن أحاديث كثيرة، منها:

إذا صلّت المرأة خمسها وصامت شهرها وحفظت فرجها وأطاعت بعلها دخلت الجنة؛[٢٧]

أيما امرأة ماتت وزوجها راضٍ عليها دخلت الجنة؛[٢٨]

لو كنتُ آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها؛[٢٩]

المرأة الصالحة هي التي إذا نظر (زوجها) إليها سَرَّته، وإذا أمرها أطاعته؛[٣٠]

اثنان لا تُجاوز صلاتُهما رؤوسَهما: عبد أبق من مواليه حتى يرجع، وامرأة عصت زوجها حتى ترجع.[٣١]

ويبدأ حق الزوج في الطاعة بعد دفعه معجل المهر وتهيئته مسكن الزوجية. وعلى الزوجة بعد ذلك أن تطيعه في كل شيء إلا في معصية الله (كأن يطلب منها أن تترك الصلاة أو تشرب الخمر). ويشبّه الفقهاء هنا وضع الزوجة بوضع الرقيق والأسير، اللذين لا يملكان إرادة مستقلة. ويقول الإمام الغزالي: «إن النكاح نوع رِق، فهي رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه».[٣٢] كما يورد الفقهاء في

(٢٧) أحمد، مسند، ج ١، ص ١٩١.

(٢٨) الترمذي، سنن، ج ٥، ص ١١٠.

(٢٩) أحمد، مسند، ج ٤، ص ٣٨١.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥١.

(٣١) المنذري، الترغيب والترهيب، ج ٣، ص ١٣.

(٣٢) الغزالي، إحياء، ج ٢، ص ٥٨.

هذا الشأن نصيحة على لسان الخليفة عمر بن الخطاب: «النكاح رق فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته»،[٣٣] وكذلك الحديث: «استوصوا بالنساء خيراً، فإنما هن عندكم عوان (أسيرات)».[٣٤]

ويؤكد الكتّاب المعاصرون أيضاً على حق الزوج في الطاعة، ولكن يتجنب أكثرهم تشبيه وضع الزوجة بوضع الرقيق. كما يشير بعضهم إلى أن سلطة الزوج على زوجته غير مطلقة، ويشددون على إمكانية رفض الزوجة للطاعة إذا كان ما يطلبه الزوج مخالفاً للأوامر الدينية. وقال أستاذ الأحوال الشخصية في جامعة دمشق، في عام ١٩٧٢، عبد الرحمن الصابوني، كمثال لتبريرات الكتاب المعاصرين لهذا الحق:

> إن الأسرة المسلمة لا تعرف الاستبداد بالرأي ولا الظلم في المعاملة ولا الطاعة العمياء، بل هناك حقوق وواجبات، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بل الطاعة للشرع. فطاعة الزوجة لزوجها ليست لشخصه بل للأوامر والقواعد والنُّظُم التي تمَّ بموجبها عقد الزواج.[٣٥]

وكاد الفقهاء يقصرون واجب الزوجة في طاعة زوجها على تمكينه من التمتع بها في أي وقت يشاء. وعلى عكس تصريحاتهم حول حاجة المرأة الجنسية، فقد ركزوا كثيراً على حق الرجل في الجنس، ورتّبوا عليه أحكاماً دينية وقضائية. واعتمد الفقهاء على عدد كبير من الأحاديث، منها:

> والذي نفسي بيده، ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها؛[٣٦]

---

(٣٣) ابن تيمية، **فتاوى الزواج**، ص ٢٠٤.

(٣٤) مسلم، **صحيح**، ج ٨، ص ١٨٢-١٨٣.

(٣٥) الصابوني، **نظام الأسرة**، ص ٤٧.

(٣٦) مسلم، **صحيح**، ج ٣، ص ٦١١.

إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت عليه لعنتها الملائكة حتى تصبح؛[٣٧]

والذي نفس محمد بيده، لا تؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها، ولو سألها نفسَها وهي على قتب (بردعة الجمل) لم تمنعه نفسها؛[٣٨]

إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأتِه، وإن كانت على التنور؛[٣٩]

لعن الله المسوفات التي يدعوها زوجها إلى فراشه، فتقول: سوف، حتى تغلبه عيناه؛[٤٠]

لعن الله المعتلّة التي إذا أراد زوجها أن يأتيها قالت: إني حائض.[٤١]

واتفق الفقهاء على أن حق الزوج في ممارسة الجنس مع زوجته، في أي وقت، هو حق واجب على الفور، بمعنى أنه لا يحق للزوجة في أي حال الامتناع، إلا إذا كانت حائضة أو نفساء أو صائمة أثناء رمضان (الجماع يُفسد الصوم). ومنع الفقهاء الزوجة من صيام التطوع خارج رمضان (النافلة) إلا بإذن زوجها لتسهيل حصول الزوج على هذا الحق. فإذا صامت برغم هذا المنع، تكون آثمة ولا يُقبَل منها هذا الصيام، لأن تمكين الزوج من الاستمتاع واجب ديني عليها، والقيام بالواجب مُقَدَّم على القيام بالتطوع. ويعتمد الفقهاء هنا أيضاً على الحديث التالي: «لا يحل لامرأة أن تصوم

(٣٧) البخاري، صحيح، ج ٦، ص ١٥٠.
(٣٨) أحمد، مسند، ج ٤، ص ٣٨١.
(٣٩) الترمذي، سنن، ج ٢، ص ٣١٤.
(٤٠) الشعراني، كشف الغمة، ج ٢، ص ١٠٦.
(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

وزوجها شاهد (حاضر) يوماً من غير رمضان إلا بإذنه».[٤٢] وإذا لجأت الزوجة إلى الصلاة هرباً من حاجة زوجها الجنسية، تكون آثمة أيضاً ولا تُقبَل صلاتها.[٤٣] واقتصر الفقهاء على تقديم بعض النصائح إلى الزوج ضمن ما يسمونه «آداب المعاشرة»، ومنها أن يبدأ بملاطفة زوجته ومحادثتها وعناقها وتقبيلها قبل الجماع.

ولا تختلف معالجة الكتّاب المعاصرين لهذا الموضوع عن معالجة الفقهاء القدامى، ويصرّون بالإلحاح نفسه على حق الزوج في ممارسة الجنس مع زوجته متى يشاء، من دون تقديم أي تنازل.

ويقول أستاذ الشريعة والقانون في جامعة قطر، في عام ١٩٨٣، أحمد حمد أحمد، إن إرضاء الزوج وإشباع رغبته من زوجته يشكّلان محور العناصر المكونة لطاعته. ويضيف بعد أن يعدّد الحالات التي يمكن للزوجة فيها الامتناع عن زوجها:

> فإذا انتفت هذه الموانع وأبت الزوجة على زوجها تحقيق رغبته، فللزوج أن يعاملها بما يناسب كل حالة من الحالتين اللتين يعرضان لها في هذا الإباء: الحالة الأولى أن تكون في غير بيت الزوجية، أي عند أبيها أو أخيها أو أحد محارمها، وهنا يكون المناسب أن يطلبها إلى بيت الزوجية، فإن أبت الانتقال إليه طوعاً نُقلت إليه ولو بطريق القضاء. الحالة الثانية أن تكون في بيت الزوجية، هنا يكون إباؤها نوعاً من النشوز تستحق عليه التأديب.[٤٤]

ويقول عضو مجمع البحوث الإسلامية ولجنة الفتوى بالأزهر، عطية صقر، في عام ١٩٨٩، بعد أن يعدّد أيضاً حالات الامتناع المسموح بها:

---

(٤٢) البخاري، **صحيح**، ج ٤، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٤٣) ابن تيمية، **فتاوى**، ص ٢٠٧.

(٤٤) أحمد حمد أحمد، **الأسرة**، ص ٢٠٧-٢٠٨.

هذه هي الأعذار الشرعية التي تسوغ للمرأة عدم الوفاء بهذا الحق للزوج، أما ما وراء ذلك من أعذار فلا وزن له، وذلك في مثل الأحوال الآتية:

١ - انشغالها بأمر مهم، كإعداد الطعام الذي لو تركته لفسد، وقد علمت من النصوص أن الشرع لا يعتبره مسوّغاً للامتناع، فعليها إجابته ولو كانت أمام التنور، أو على ظهر قتب. والمهم الذي تخشى هي فساده لو أجابت الزوج، تقع مسؤوليته كلها على عاتقه لأنه تسبب فيه، على أن التلف الدنيوي لا يساوي شيئاً أمام رضى الله لرضاء زوجها عليها، فلتُؤْثِر ما يبقى على ما يفنى.

٢ - زهدها في الجماع لإجهاد نفسها في عمل أو سفر أو فكر شاغل أو إرضاع يقلل من رغبتها الجنسية أو وحم أو ما إلى ذلك من الأمور الطارئة الموقتة، فهذه ليست من المسوّغات للامتناع، لأنها إن كانت زاهدة في المباشرة فلا تَقِسْ حالة الزوج على حالتها، ولتتحمل هي بعض الألم حتى تتفادى آلاماً قد تسبب أخطاراً للزوج عند غلبة شهوته، وارتكاب أخف الضررين واجب أن يراعى.[٤٥]

وعقّب عطية صقر، بعدما أحسّ - على ما يبدو - بتجاهله التام دور المرأة في هذه العملية، وقال:

على أني أنصح الزوج بمراعاة ظروف الزوجة في هذه الناحية، فيختار الأوقات والظروف المناسبة لتهيُّؤ نفسها للمباشرة، فذلك أدعى لتمام المتعة، كما نصح به الأطباء وأكّده الواقع، ولا يعجلنَّ بالثورة عليها إن تباطأت عنه.[٤٦]

---

(٤٥) عطية صقر، موسوعة، ج ٣، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فالزوجة التي تمتنع عن إرضاء حاجة زوجها الجنسية، تجلب لنفسها لعنة الله وملائكته، لأنها عصت بذلك زوجها، وبالتالي ربها. كما تعرّض نفسها لعقوبة قضائية، هي سقوط نفقتها طوال مدة امتناعها، عند جميع المذاهب في ما عدا المذهب الحنفي، وهو ما اعتمدته القوانين الحديثة في هذه المسألة (القانون المصري الذي يُسقط نفقة الزوجة الممتنعة، يقصد تلك التي تمنع زوجها من الدخول بها). ويقرّر هذا المذهب إسقاط النفقة في حالة ترك الزوجة دار الزوجية، وليس في حالة امتناعها وهي عند زوجها: «لأن الزوج متمكن منها على كل حال»،[٤٧] أي بإمكانه إجبارها على ممارسة الجنس. وقد تتعرّض الزوجة الممتنعة أيضاً لعقوبة جسدية، إذا قرّر الزوج ممارسة حقه في تأديبها. وسنعالج هذا الحق في هذه الدراسة.

ويدخل ضمن حق الزوج في الطاعة، أن تتزين زوجته له إذا طلب منها ذلك، وأن تلازم بيتها، وألا تستقبل فيه أحداً أو تخرج منه من دون إذنه. ويعتمد الفقهاء - وكثير من الكتّاب المعاصرين - في فرضهم على الزوجة ملازمةَ بيتها، على الآية القرآنية الموجهة إلى زوجات الرسول: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرّجن تبرُّج الجاهلية الأولى﴾ (٣٣:٣٣). ولكن كتّاباً آخرين يميزون واقع المرأة المعاصرة عن واقع نساء الرسول، بسبب خروج كثير من النساء إلى العمل خارج المنزل في العصر الحاضر، ويرون أن هذه الآية خاصة بزوجات الرسول، فقط، ولا تنطبق على بقية النساء.

وتبقى حالة ترك الزوجة بيت الزوجية ورفضها العودة إلى زوجها. ويحق للزوج في هذه الحالة أن يرفع دعوى «طاعة» يطلب فيها إلزامها بالرجوع إلى المنزل. وكان الزوج سابقاً يجاب إلى طلبه بعد تأكد القاضي من كون المسكن الذي يجب على الزوجة الرجوع إليه «مسكناً شرعياً»، أي

(٤٧) أحمد نصر الجندي، **الأحوال الشخصية**، ص ٣٧؛ ولمعلومات أكثر انظر: الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٦، ص ٣٧٣.

تتوافر فيه الأدوات اللازمة للمعيش، وتستطيع الزوجة فيه أن تكون أمينة على نفسها. ويُطلَق على هذا المسكن أيضاً اسم «بيت الطاعة». ولم يكن القاضي يهتم بالأسباب الأخرى التي دعت المرأة إلى هجر زوجها. وكانت أحكام الطاعة تُنَفَّذ بالقوة الجبرية عن طريق رجال الشرطة، في حالة إصرار الزوجة على الرفض. ويستند هذا الحكم في القانون المصري إلى المادة ٣٤٥ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المعمول بها بمقتضى القانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١، والمثبَّتة بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥. وتنص هذه المادة على أن «تنفيذ الحكم بالطاعة وحفظ الولد عند محرمه والتفريق بين الزوجين ونحو ذلك مما يتعلق بالأحوال الشخصية، يكون قهراً ولو أدّى إلى استعمال القوة ودخول المنازل، ويتّبع رجال التنفيذ في هذه الحالة التعليمات التي تُعطَى من القاضي الجزئي أو رئيس المحكمة الشرعية الكائن بدائرتها المحل الذي يحصل فيه التنفيذ».

وطالب بعض الإصلاحيين في مصر في الستينيات من القرن العشرين بإلغاء تنفيذ أحكام الطاعة بالقوة الجبرية، بسبب كثرة الشكوى من هذا الإجراء. وقد دعى ذلك وزارة العدل إلى إصدار منشور بتاريخ ١٣ شباط/ فبراير ١٩٦٧، جاء فيه:

> عمت الشكوى مما جرى عليه العمل من تنفيذ الأحكام الصادرة بطاعة الزوجة قهراً عنها ودون أن يراعى في كيفية إجراء هذا التنفيذ تلقّي التعليمات بشأنه من رئيس المحكمة أو القاضي المختص على ما توجبه المادة رقم ٣٤٥ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المعمول بها بمقتضى القانون رقم ٤٦٢ سنة ١٩٥٥. ولما كان تنفيذ أحكام الطاعة على الوجه المتقدم لا يقوم على سند من الشريعة الغرّاء كما لا تقرّه الشرائع السماوية الأخرى، بالإضافة إلى ما ينطوي عليه من امتهان لكرامة المرأة، وقيام الأُسرة على أساس من التصدع والكراهية ينعكس أثره بلا شك على الأولاد جيل

المستقبل، فضلاً عما دلّت عليه التجربة من عدم جدوى التنفيذ بذلك الطريق في رد الزوجة عن نشوزها. ويُغني عن اتّباع هذا الطريق إعلان الزوجة بما يترتب على عدم تنفيذ حكم الطاعة من آثار شرعية. وإزاء ذلك ونظراً لتوزع التنفيذ بين جهات الشرطة والمحضرين، وحرصاً على المصلحة العامة، نرجو التأشير من رئيس المحكمة أو القاضي المختص بحسب الأحوال على جميع الأحكام الصادرة بطاعة الزوجة قبل تسليمها إلى ذوي الشأن، بأن يكون تنفيذها بطريق إعلان الزوجة بأن عدم امتثالها لتنفيذ الحكم مُسقِط لحقها في النفقة. وقد أخطرت وزارة الداخلية بعدم قبول الأحكام المذكورة للتنفيذ بواسطة رجال الشرطة.[٤٨]

وطبقت المحاكم هذا المنشور منذ صدوره، على الرغم من أنه مخالف لمادة القانون ٣٤٥ التي لم تُلغَ بعد، لأنه لا يمكن إلغاء نص في القانون عن طريق منشور، بل بأداة تشريعية مماثلة أو أعلى منها.[٤٩] والغريب في هذا المنشور، أنه يستند إلى المادة نفسها التي يطالب بإلغاء تطبيقها.

ويتعرض عدد قليل من الكتّاب المعاصرين لهذا الموضوع الذي لم تعد له أهمية من الناحية العملية. ويؤيد بعضهم عدم تنفيذ أحكام الطاعة بالقوة، محتجاً بأن هذا الإجراء لا يستند إلى الشريعة.[٥٠] ولا يزال آخرون يدافعون عن هذا الإجراء، محتجين بأن الشريعة تحكم على الزوجة التي لا تتابع زوجها في السكن، بأنها ناشزة، وتُلزمها بالعودة إلى زوجها بسلطة القضاء الشرعي.[٥١]

---

(٤٨) انظر: البكري، **موسوعة الفقه والقضاء**، ص ٧٠٠-٧٠١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٠١.

(٥٠) شعبان، **الأحكام**، ص ٣٥٢؛ البكري، **موسوعة**، ص ٧٠٠.

(٥١) نور الدين عتر، **ماذا عن المرأة؟** ص ١٠٦-١٠٧.

والإجراء القانوني المتَّبع الآن في حالة هجر الزوجة لزوجها، أن يعيّن القاضي حَكَمين لدراسة أسباب الخلاف بين الزوجين. وبإمكان الزوجة الحصول على الطلاق بعد الاتفاق مع زوجها على التعويضات المالية المترتبة عليه. وسنعالج هذا الموضوع في قسم الطلاق.

تأديب الزوجة الناشزة

أعطى القرآنُ الزوجَ الحق في تأديب زوجته إذا رفضت إطاعته: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطَعْنَكم فلا تبغوا عليهن سبيلا﴾ (٤ : ٣٤). وأدّت هذه الآية قديماً إلى كثير من النقاش بين الفقهاء.

وتمحورت إحدى نقاط النقاش حول وجوب التدرّج في التأديب أو عدمه، أي هل على الزوج أن يبدأ بوعظ زوجته الناشزة ثم هجرها في المضجع وأخيراً ضربها، أم له أن يختار من هذه الوسائل ما يراه مناسباً. ولن نتطرق بالتفصيل إلى أسباب اختلاف الفقهاء في هذا الأمر، ونكتفي بأن نذكر أن المالكية والحنفية يرون أن على الزوج التزام الترتيب الوارد في الآية، بينما يرى الشافعية والحنابلة أن الزوج غير ملزم بذلك، وله أن يبدأ بالضرب مباشرة إذا دعت الحاجة إلى ذلك.[٥٢]

وتساجل الفقهاء أيضاً حول كيفية استخدام وسائل التأديب الثلاث (الموعظة، الهجر، الضرب). ولم يختلفوا حول الوسيلة الأولى، وهي عندهم أن يطالب الزوج زوجته بطاعته مبيِّناً لها أن الله أوجب عليها ذلك، ويهدّدها بالعقاب الإلهي لمن يغضب عليها زوجها. كما أن له أن يهددها بإسقاط حقها في النفقة. أما الوسيلة الثانية فقد اختلف الفقهاء حول كيفية

(٥٢) لمزيد من التفاصيل، راجع: الألوسي، **روح المعاني**، ج ٥، ص ٢٣؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٤٦.

ممارستها، فبعضهم يقول إن على الزوج أن يمتنع عن الاتصال الجنسي مع زوجته من دون هجر الفراش، ويرى بعضهم أنه يحق له أيضاً هجر الفراش، ويسمح آخرون له بهجر الحجرة، أو أن يطبق ما يراه مناسباً. وهناك من الفقهاء من يقول بأن المقصود من الهجر هو امتناع الزوج عن الكلام مع زوجته أثناء الاتصال الجنسي وليس الامتناع عن مضاجعتها، لأنه يعاقب بذلك نفسه.[٥٣]

ودار نقاش بين الفقهاء في ما يتعلق بالوسيلة الثالثة حول شروط استعمال الضرب وكيفيته والأدوات المستعملة فيه والمواضع الواجب تجنبها من جسم الزوجة. ويمكننا القول إن الفقهاء القدامى لم يستخفّوا بإعطاء القرآن هذا الحقَّ للزوج، فهم كانوا مدركين قسوة هذه العقوبة وما قد يترتّب عليها من نتائج إذا لم تكن مقيَّدة بشروط. وصرّح كثير منهم بأنه من الأولى عدم استخدام الزوج هذا الحق.[٥٤]

ومن أهم الشروط التي اتفق عليها غالبية الفقهاء لجواز الضرب، أن يكون بهدف التأديب، وليس لمجرد الإيذاء، وأن يكون غير مبرح، وألا يكون في موضع واحد بل يتوزّع على الجسم، وأن يتجنب الزوج الوجه والبطن. وعرّف الفقهاء الضرب غير المبرح بالذي لا يكسر عظماً ولا يُسيل دماً ولا يُتلف عضواً من الجسم ولا يكون مُفْضِياً إلى الموت. هذا واختلف الفقهاء حول الأدوات التي يمكن استعمالها في الضرب، فبعضهم طالب بأن يكون بمنديل ملفوف أو بالسواك أو بقصبة صغيرة أو باليد شرط أن تكون مفتوحة عند البعض، بينما سمح آخرون بالضرب بالعصا أو بالسوط.

وورد عدد من الأحاديث التي تستنكر، بشكل أو بآخر، هذه

---

(٥٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٥، ص ١٧١-١٧٢.

(٥٤) انظر: الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ١٠٨.

الممارسة، منها: «أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبدَ ثم يجامعها في آخر اليوم»؛[٥٥] و«خياركم خياركم لنسائهم».[٥٦] كما أن هناك حديثاً يمنع ضرب الوجه،[٥٧] وآخر يؤكد أن الرسول لم يضرب امرأة أبداً.[٥٨] ولكن هذه الأحاديث تناقضها أحاديث أخرى، فهناك حديث يسمح فيه الرسول بضرب الوجه،[٥٩] وآخر على لسان زوجته عائشة، تقول فيه إنه ضربها بقبضته في صدرها،[٦٠] وأيضاً: «علِّق سَوطك حيث يراه أهلك»؛[٦١] و«لا يسأل الرجل فيما ضرب أهله».[٦٢]

وناقش الفقهاء أيضاً الأسباب المبيحة للضرب، ومنها تقصير الزوجة في واجباتها الزوجية، وخروجها من المنزل من دون إذن زوجها، ورفض التزيّن له، وتركها الفرائض الدينية. وأجاز بعضهم للزوج أن يضرب زوجته كلما أغضبته. وجميع الفقهاء متفقون على أن أهم أنواع النشوز المبيحة للضرب، رفضُ الزوجة تلبية رغبة زوجها الجنسية، بل إن فقهاء الظاهرية والإمامية والزيدية قصروا إباحة الضرب على هذا الرفض.[٦٣]

ولكن، على الرغم من اتفاق الفقهاء على أن يكون الضرب غير مبرح، فقد اختلفوا حول مسؤولية الزوج إذا ترتّبت على ضربه زوجته إصابتُها بعاهة أو موتها. فعند الحنفية والشافعية، يتحمل الزوج مسؤولية الضرر الذي سببه لزوجته، ولكن

---

(٥٥) بخاري، **صحيح**، ج ٧، ص ٤٢.
(٥٦) أحمد، مسند، ج ٢، ص ٤٧٢
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.
(٥٨) مسلم، **صحيح**، ج ٥، ص ٨٤.
(٥٩) انظر: السيوطي، **أسباب النزول**، ص ١١١-١١٢.
(٦٠) مسلم، الهداية، ج ٢، ص ٣٠؛ صحيح، ج ٧، ص ٤٢.
(٦١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٥، ص ١٧٤.
(٦٢) أبو داود، سنن، ج ٢، ص ٦٠٩.
(٦٣) انظر: الكاساني، **بدائع**، ج ٢، ص ٣٣٤؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٢، ص ٤٣٧-٤٣٨؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٨، ص ١٦٣؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١١، ص ٢٣٨.

المالكية والحنابلة لا يعتبرون الزوج مسؤولاً ما دام هدفه كان التأديب.(٦٤)

واعتبرت القوانين الحديثة الزوج مسؤولاً مدنياً وجنائياً إذا أدّى ضربه زوجته إلى تشويهها أو وفاتها. ولكن هذه القوانين أثبتت حق الزوج في معاقبة زوجته بالضرب «غير المبرح» بهدف التأديب، لأنه يمارس حقاً أباحته له الشريعة. وتنص المادة ٦٠، مثلاً، من قانون العقوبات المصري، على أنه: «لا تسري أحكام قانون العقوبات على كل فعل ارتُكب بنية سليمة عملاً بحق مقرَّر بمقتضى الشريعة».

أما الكتّاب المسلمون المعاصرون، فيشبّهون وسائل التأديب الثلاث (الموعظة، الهجر، الضرب) بالمراحل ضمن «المعالجة الطبية»، حيث يستعمل الطبيب (الزوج) الدواء المناسب (التأديب) للداء (عدم الطاعة) الواجبة معالجته عند المريض (الزوجة الناشزة). واعتبر عبد الرحمن الصابوني، في عام ١٩٧٢، أن «الانتقال من مرحلة إلى أخرى أمر طبيعي، فإن أي علاج إذا لم يشفِ المريض وجب على الطبيب تغيير الدواء».(٦٥)

ولا يهتم هؤلاء الكتّاب بمعالجة المرحلة الأولى من العلاج (الموعظة)، ويمرّون بها مروراً سريعاً. وهم بذلك لا يختلفون عن الفقهاء القدامى الذين يأخذون منهم آراءهم حول هذا الموضوع. ويضيف بعض الكتّاب في ما يتعلق بالمرحلة الثانية من العلاج (الهجر)، بعض التحليلات النفسية إلى آراء الفقهاء لتأكيد فعالية هذه الوسيلة ضد النساء المتمردات.(٦٦)

وأبدى الكتّاب المسلمون المعاصرون اهتماماً بالغاً بالمرحلة الثالثة من العلاج (الضرب)، وأخذوا منها موقفين متناقضين، حول هذا الموضوع. يتمثل الأول في استنكار ممارسة هذه العقوبة وتقليل أهميتها، وهو موقف

---

(٦٤) انظر: القرطبي، **الجامع**، ج ٥، ص ١٧٢؛ الشافعي، **الأم**، ج ٦، ص ١٣٢.

(٦٥) الصابوني، **نظام الأسرة**، ص ١٨.

(٦٦) العقاد، **المرأة في القرآن**، ص ١٨١؛ محمد قطب، **شبهات**، ص ١١٧.

يستند إلى الأحاديث النبوية المذكورة سابقاً، والشروط الموضوعة للضرب غير المبرح، وكذلك تصريحات بعض الفقهاء في هذا الشأن. أما الموقف الثاني فيناقض الأول، ويبرّر هذه العقوبة بشتى الوسائل. وهذا موقف جديد لا نجده عند الفقهاء القدامى الذين لم يشعروا بالحاجة إلى هذا التبرير، ويعتبر تراجعاً عن رأي غالبية الفقهاء الموجّه نحو تخفيف عقوبة الضرب وتقييدها بشروط، بينما نرى الكتّاب المعاصرين يتفننون في إيجاد التبريرات للتأكيد على ضرورة هذه العقوبة وفعاليتها.

والجدير بالذكر هنا، أن هؤلاء الكتّاب لا ينقسمون إلى مستنكرين ومبررين لهذه العقوبة، بل تتضمن كتاباتهم هذين الموقفين المتناقضين من دون أن يسبب لهم ذلك أي مشكلة فكرية. وهم في استنكارهم يؤكدون أن الرسول كان قد نهى عن ضرب النساء، وأن الضرب لا يمارسه إلا «الأشرار» من الرجال، والضرب المقصود في القرآن هو «رمزي» و«معنوي»، أو أقرب إلى «المداعبة»، ولا يُقصَد به الإيذاء المادي.(٦٧) ويقرّرون في تبريرهم أن العقوبة البدنية هي «علاج» ضروري و«سلاح» فعّال مع النساء «الشريرات» و«الشاذات» و«العديمات الإحساس» و«المازوشيات»، ويُفتون أن النساء بشكل عام لا يكرهن عقوبة الضرب.

وفي ما يلي بعض هذه التبريرات:

محمود شلتوت، شيخ الأزهر (١٩٥٩):

> الواقع، أن التأديب المادي لأرباب الشذوذ والانحراف الذين لا تنفع فيهم الموعظة ولا الهجر، أمر تدعو إليه الفطرة ويقضي به نظام المجتمع.(٦٨)

---

(٦٧) الإستانبولي، **تحفة العروس**، ص ٤١٢؛ البكري، **موسوعة**، ص ٦٨٧؛ الصابوني، **نظام الأسرة**، ص ١١٩.

(٦٨) شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ١٧٦.

محمد قطب، أحد المفكرين المسلمين المشهورين، وهو أخو منظر الإخوان المسلمين في مصر سيد قطب (١٩٦٠):

هناك حالات انحراف سيكولوجي لا تجدي معه إلا هذه الوسيلة. وعلم النفس يقرّر أنه لا تخفق الوسائل السابقة مع شخص إلا أن يكون - في الغالب - مصاباً بانحراف جنسي سيكولوجي يطلقون عليه اسم «الماسوشيزم»، فلا يطيب مزاجه ولا يعتدل إلا بعد تلقي معاملة قاسية حسية ومعنوية! وإن هذا اللون من الانحراف أكثر حدوثاً في النساء منه في الرجال. . . فإذا كانت الزوجة من هذا القبيل فالضرب علاج لها يشبع رغبتها ويعتدل بعده مزاجها وتسير الأمور على ما يرام.(٦٩)

عباس محمود العقاد، أحد أشهر الكتّاب العرب (١٩٦٩):

إن المرأة يلذ لها الخضوع إذا وجدت من يُخضعها لأنه يحقق لها أنوثتها بين يدي الفحولة الغالبة عليها، وإنها ليلذّ لها الألم أحياناً لأن الألم مقترن بأحب الوظائف إلى طبيعتها، وهي طبيعة الأمومة. ومتى لذّ لها الخضوع والألم فلا عجب أن يلذّ لها الضرب والهوان ممن يعنيها.(٧٠)

أحمد محمد جمال، أستاذ الثقافة الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز (١٩٧٤):

ثبت بالتجربة المكررة، أن بعض النساء يستجبن لعقوبة الضرب، فيعدن إلى حالهن الأولى من الاستقامة والطاعة.(٧١)

---

(٦٩) محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص ١٣٦.

(٧٠) العقاد، **هذه الشجرة**، ص ١٦٨.

(٧١) أحمد محمد جمال، **محاضرات**، ص ١٩٢.

محمد مهدي الإستانبولي، صاحب مؤلفات عديدة في الدين والتربية (١٩٨٠):

قد يعترض بعضهم على نظام الضرب، ولكن إذا جَرَّبَ عَرِفَ ضرورته في حالات نادرة في التربية كالشذوذ وعدم الطاعة. وقد عاد علماء التربية في الغرب طالبين الرجوع إلى سياسة العقوبة البدنية في حالات شذوذ الطلبة. وتظهر عظمة الإسلام واضحة في هذه المعالجة والتأديب، فقد راعى نفسيات النساء حسب أرقى نظريات التربية الحديثة، فجعل العقوبة تختلف باختلاف هذه النفسيات.[٧٢]

كوثر كامل علي (١٩٨٤):

الضرب ليس إهانة للمرأة - كما يزعمون - وإنما هو طريق من طرق العلاج، ينفع في بعض الحالات مع بعض النفوس الشاذة المتمردة... ثم إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المُستنكَر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة... إن إعطاء الرجل هذا الحقّ أمر يدخل في باب التنظيم الراقي للمجتمع وللأسرة على السواء.[٧٣]

أحمد نصر الجندي، مستشار في محكمة النقض في القاهرة (١٩٨٧):

هذا بيان من الله بأن من النساء من يُصلحهن الضرب، ولا يجدي معهن غيره في بعض الحالات... كما أن معظم النساء يعلمن أن عقوبة الضرب عند المرأة الناشزة ليست من الهول والغرابة، كما أنهن لا يكرهنه ولا يسترذلنه. والرجل يؤدب ولده - وهو جزء منه - ولم يستخف أحد بهذا التأديب.[٧٤]

---

(٧٢) الإستانبولي، **تحفة العروس**، ص ٤١١.

(٧٣) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٠٠-١٠٢.

(٧٤) الجندي، **الأحوال الشخصية**، ص ١٩٤.

عطية صقر (١٩٨٩):

الضرب، بوجه عام، أحد الوسائل التأديبية للعصاة، وهو مبدأ أقرّه جميع العقلاء، وإن اختلفوا حول كميته وكيفيته، فلا ينبغي أن يُنكَر عليه إذا تعين وسيلة للتقويم والتهذيب. وضرب المرأة الناشز هو آخر مراحل التأديب، ولا تستحقه إلا المرأة الشاذة التي لم يصلح معها الوعظ والهجر. فهو - كما يقال - آخر الدواء الكي، ومرضها يُطلق عليه علماء النفس اسم الماسوشيزم.(٧٥)

ومن الواضح، أن الرخصة القرآنية في ضرب النساء تضع الكتّاب المسلمين المعاصرين في موقف حرج. ولكن، بدلاً من حل هذه المشكلة عن طريق وضع هذه الرخصة في إطارها التاريخي والاجتماعي والثقافي، كما حدث في ما يتعلق بنظام الرّق والتسرّي بالإماء المرخّص بهما أيضاً في القرآن، لا يزال هؤلاء الكتّاب يوظّفون جهودهم الفكرية في البحث عن قابلية النساء لتلقّي الضرب!

---

(٧٥) عطية صقر، موسوعة، ج ٣، ص ١٠١-١٠٢.

الفصل الرابع

زواج المسلمين بغير المسلمين

ركز الإسلام على موضوع زواج المسلمين بغير المسلمين، ووضع التشريعات التي تنظمه. وأهم الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الزواج:

﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ وَلأَمَة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولَعَبْد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾ (٢ : ٢٢١).

﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتّاب من قبلكم إذا آتيتموهنَّ أجورهنَّ محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (٥ : ٥).

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا تَرْجعوهن إلى الكفار لا هن حلّ لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا ولا جناح

عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ (٦٠: ١٠).

الرأي السائد عند أكثر الفقهاء، اعتماداً على هذه الآيات، هو إباحة زواج الرجل المسلم بامرأة من أهل الكتاب. كما استنتج جميع الفقهاء، من الآيات نفسها، تحريم زواج المرأة المسلمة برجل غير مسلم. وفي ما يلي نقاط النقاش المتعلقة بهذا الموضوع:

أ - زواج الرجل المسلم بامرأة مشركة؛

ب - زواج الرجل المسلم بامرأة من أهل الكتاب؛

ج - زواج المرأة المسلمة برجل من أهل الكتاب.

ويرتكز نقاش الفقهاء لزواج المسلم بمشركة على تعريف النساء المشركات المقصودات في الآية الأولى. واتفق أكثر الفقهاء على أن المرأة المشركة المحرمة على الرجل المسلم هي من لا تَدين بدين سماوي له كتاب منزّل في زمن نشأته، وله نبي مرسل، أو من تعبد مع الله غيره. ولذلك، لا تُعتبر النساء اليهوديات والمسيحيات من المشركات، بل من أهل الكتاب.

ومن الواضح أن القرآن يقصد في هذه الآية نساء العرب المشركات (الوثنيات)، اللاتي لم يدخلن في الدين الإسلامي آنذاك. ولكن بعد انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية، بدأ النقاش بين فقهاء المسلمين حول معتنقي ديانات أخرى غير اليهودية والمسيحية، كالصابئين والمجوس، وإذا كانوا أهل كتاب أم مشركين، أي هل يُعترف بدينهم وتؤخذ منهم الجزية كاليهود والمسيحيين؟ وإذا اعتُبروا أهل كتاب، فهل يحل أكل طعامهم والزواج بنسائهم؟

وثمة اختلاف بين الفقهاء حول هذا الموضوع، فمنهم من يرى أنهم أصحاب كتاب، وإن دخل عليه تحريف في ما بعد. وهذا هو مثلاً رأي أبي

حنيفة الذي ذهب إلى إباحة الزواج بالصابئة، وكذلك ابن حزم الذي صرح بجواز تزوج المسلم بالمجوسية. ولكن أكثر الفقهاء اقتصروا على قبول الجزية من الصابئين والمجوس، وحرّموا أكل طعامهم والتزوج بنسائهم.[1] وسبب الخلاف حول الصابئين والمجوس هو تفريق القرآن لهم عن المشركين في بعض الآيات، ومنها:

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (٢: ٦٢؛ انظر أيضاً: ٥: ٦٩).

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (٢٢: ١٧).

وإذا اعتبرت هاتان الآيتان أن الصابئين والمجوس يختلفون عن المشركين، فإن أكثر الفقهاء رفضوا ضمهم إلى اليهود والمسيحيين، المعتبَرين من أهل الكتاب الفعليين. ويحتج هؤلاء الفقهاء لتبرير هذا الموقف بالآيتين القرآنيتين: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون. أن تقولوا إنما أُنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا (اليهودية والمسيحية) وإن كنا عن دراستهم لغافلين﴾ (٦: ١٥٥-١٥٦). ويستنتج الفقهاء، ما عدا الحنفية وبعض الحنابلة، أن النساء غير المسلمات أو اليهوديات أو المسيحيات محرّمات على الرجل المسلم، لأنهن يُعتبرن - في ما يتعلق بالزواج - نساء مشركات. ويُطبَّق هذا التحريم أيضاً على المرأة المرتدة عن دين الإسلام، حتى ولو انتقلت إلى دين سماوي كاليهودية أو المسيحية.[2]

وظهرت، في القرن العشرين، أصوات من بعض المفكرين المسلمين

---

(١) لتفاصيل أكثر انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ١٢٩.

(٢) انظر: الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٦، ص ٢٩٤.

دعت إلى المساواة، ما أمكن، في عقد الزواج بين معتنقي الديانات المختلفة،[٣] أو على الأقل توسيع مفهوم «أهل الكتاب» حتى ينطبق أيضاً على غير اليهود والمسيحيين. ومن هؤلاء رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، الذي يعتبر المجوس من أهل الكتاب، ويدعو إلى ضم الهندوس والبوذيين وأتباع كنفوشيوس أيضاً إلى أهل الكتاب لتسهيل الزواج بين المسلمين وغيرهم في الهند والصين، ويقول:

> الظاهر أن القرآن ذكر من أهل الملل القديمة الصابئين والمجوس ولم يذكر البراهمة والبوذيين وأتباع كنفوشيوس، لأن الصابئين والمجوس كانوا معروفين عند العرب الذين خوطبوا بالقرآن أولاً لمجاورتهم لهم في العراق والبحرين، ولم يكونوا يرحلون إلى الهند واليابان والصين فيعرفوا الآخرين. والمقصود من الآية حاصل بذكر من ذُكر من الملل المعروفة فلا حاجة إلى الإغراب بذكر من لا يعرفه المخاطَبون في عصر التنزيل من أهل الملل الأخرى، ولا يخفى على المخاطَبين بعد ذلك أن الله يفصل بين البراهمة والبوذيين وغيرهم. . . فإن إطلاق كلمة «أهل الكتاب» على طائفتين من الناس لتحقُّق أصل كتبهما وزيادة خصائصهما، لا تقضي أنه ليس في العالم أهل كتاب غيرهم، مع العلم بأن الله بعث في كل أمة رُسُلاً مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب.[٤]

ولكن الأصوات التي دعت إلى المساواة بين الأديان في عقد الزواج لم يكن لها صدى واسع، فرجال الدين ما زالوا يقفون بالمرصاد ضد أي تغيير في هذا المجال. بل إنهم، ومعهم أكثر الكتّاب المسلمين المعاصرين، يفضلون بدلاً من توسيع مفهوم «أهل الكتاب» لتسهيل الزواج بين المسلمين

---

(٣) عمر فروخ، **الأسرة في الشرع الإسلامي**، ص ٥٦.

(٤) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٢، ص ٢٦٤.

وغيرهم، توسيعَ مفهوم «المشركين» لتقييد هذا النوع من الزواج. فالمشركة الحالية عندهم هي المرأة الملحدة والوجودية والشيوعية والدرزية والبهائية والقديانية والهندوسية والبوذية.[٥] ويستخدمون لتبرير ذلك الحجة نفسها الواردة في القرآن لتحريم الزواج بالمشركين الوثنيين: ﴿أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة﴾ (٢:٢٢١). ثم لا يتردد بعضهم في إدخال اليهود والمسيحيين في عداد المشركين، بغية منع الزواج بنسائهم.

ولكن، ماذا عن زواج الرجل المسلم بامرأة من أهل الكتاب.

يبدو لأول وهلة أن هذه المسألة ليست بحاجة إلى كثير من النقاش، فالآية القرآنية ﴿اليوم أحل لكم الطيبات...﴾ (٥:٥) شديدة الوضوح في إباحة تزوج المسلمين بنساء أهل الكتاب، الذين حددهم أكثر الفقهاء باليهود والمسيحيين. ولكن الأمر ليس في هذه البساطة، إذ إن هناك آراء مختلفة حول هذا الموضوع:

أ - حلّ الزواج بالكتابيات مع تفضيل عدم ممارسته إلا للضرورة؛

ب - تحريم الزواج بالكتابية الحربية؛

ج - حل أكل طعام أهل الكتاب وتحريم الزواج بنسائهم؛

د - أهل الكتاب مشركون، لذلك يحرم أكل طعامهم والزواج بنسائهم.

والرأي السائد عند غالبية الفقهاء هو إباحة التزوج بالكتابية، بدليل الآية القرآنية التي لا تحتمل معنىً آخر، خاصة - كما يؤكدون - أن السورة التي وردت فيها هذه الآية هي آخر السُّوَر نزولاً التي تتحدث عن الزواج. ويضيف الفقهاء دليلاً آخر على هذه الإباحة، هو تزوج عدد من صحابة

---

(٥) انظر: شعبان، **الأحكام**، ص ١٧٣-١٧٦؛ حسب الله، **الزواج في الشريعة الإسلامية**، ص ١١٥.

الرسول بيهوديات ومسيحيات. ولكن، على الرغم من إباحة هؤلاء الفقهاء هذا الزواج، فهم يفضلون ألا يتزوج الرجل المسلم بامرأة غير مسلمة إلا في حالة الضرورة. فزواجه باليهودية أو المسيحية قد يكون داعياً إلى أن يتساهل بالمبادئ الإسلامية، أو يتخلى عن دينه بسبب زوجته. كما أن هذا الزواج له تأثير سلبي على الأولاد الذين لا يمكن لهم أن يحصلوا على تربية إسلامية محضة، لأن الولد يتأثر بأمه أكثر من تأثره بأبيه، إضافة إلى أن هذا النوع من الزواج قد يكون سبباً في هضم حقوق النساء المسلمات اللاتي سيبقين بسببه من دون زواج.(٦)

ويفصل بعض الفقهاء بين الكتابية الذمية التي يسمحون بالزواج بها، والكتابية الحربية التي يحرمون التزوج بها. فالأولى هي الكتابية التي تعيش في دار الإسلام وتُعتبر من أهل الذمة الذين يدفعون الجزية، أما الثانية فهي التي تعيش في «دار الحرب»، أي خارج المناطق التي يسود فيها الإسلام، والتي هي - من حيث المبدأ - في حالة حرب مع المسلمين. ويبرّر هؤلاء الفقهاء تحريم هذا الزواج، بأنه قد يكون داعياً إلى انتقال الرجل المسلم إلى «دار الحرب» بسبب تعلقه بزوجته غير المسلمة.(٧)

وثمة بين الفقهاء، من يسمح بأكل طعام أهل الكتاب، ويحرم الزواج بنسائهم لأنهن يَدخلن في عداد المشركات. أما إباحة الزواج بالكتابيات الواردة في الآية القرآنية (٥ : ٥)، فيقصرها هؤلاء على الكتابيات قبل ظهور الإسلام.(٨)

والرأي الأكثر تشدداً حول هذه المسألة هو رأي عدد قليل من الفقهاء، القائل إن أهل الكتاب مشركون لا يحل أكل طعامهم ولا الزواج بنسائهم. ويبرّر هؤلاء الفقهاء هذا الموقف بأن الله حرم الزواج بالكفار بشكل عام من

---

(٦) انظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٧) الرملي، نهاية المحتاج، ج ٦، ص ٢٩٠.

(٨) لتفاصيل أكثر انظر: الطبري، جامع البيان، ج ٣، ص ٦٨.

غير تفرقة بين كتابية ومشركة، وأن القرآن نفسه يصف أهل الكتاب بالكفار والمشركين في عدد من الآيات، منها:

﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ (٥: ٧٢).

﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ (٩: ٣٠-٣١).

ولكن غالبية الفقهاء يردون على من حرّم الزواج بالكتابيات، بأن آية الإباحة كانت آخر الآيات نزولاً حول هذا الموضوع، وهي بالتالي نسخت الآيات السابقة، أو على الأقل استثنت أهل الكتاب من عموم المشركين.

وقرّر الفقهاء المبيحون هذا الزواج، أن الأولاد الذين يولدون منه يتبعون دين أبيهم المسلم، ولا ترث الزوجة الكتابية من زوجها وأولادها، ولا هم يرثون منها، وبرروا الأمر بأنه لا وراثة مع اختلاف الدين.

وكان للكتّاب المسلمين المعاصرين رأي مغاير لإباحة التزوّج بكتابية. ودعا أكثرهم إلى منع هذا الزواج، على الرغم من تفاخرهم بسماحة الإسلام في التعاطي مع الديانات التي سبقته.

ويقول منظر الإخوان المسلمين في مصر، سيد قطب، في تفسيره لآية ﴿اليوم أحلّ لكم الطيبات...﴾:

وهنا نطلع على صفحة من صفحات السماحة الإسلامية في التعامل مع غير المسلمين ممن يعيشون في المجتمع الإسلامي في «دار الإسلام»، أو تربطهم به روابط الذمة والعهد، من أهل

الكتاب. إن الإسلام لا يكتفي بأن يترك لهم حريتهم الدينية، ثم يعتزلهم، فيصبحوا في المجتمع الإسلامي مجفوين معزولين - أو منبوذين - إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية... فيجعل طعامهم حلاً للمسلمين وطعام المسلمين حلاً لهم... وكذلك يجعل العفيفات من نسائهم - وهن المحصنات بمعنى العفيفات الحرائر - طيبات للمسلمين، ويقرن ذكرهن بذكر الحرائر العفيفات من المسلمات. وهي سماحة لم يشعر بها إلا أتباع الإسلام من بين سائر أتباع الديانات والنحل... وكذا يبدو أن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي، لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة، التي تُظلها راية المجتمع الإسلامي.[٩]

إلاّ أن هذا التسامح يتلاشى عند سيد قطب في تفسيره لآية ﴿ولا تنكحوا المشركات...﴾، حيث يقول:

هناك خلاف فقهي في حالة الكتابية التي تعتقد أن الله ثالث ثلاثة، أو أن الله هو المسيح بن مريم، أو أن العزير ابن الله، أهي مشركة، أم تُعتبر من أهل الكتاب وتدخل في النص «اليوم أحل لكم الطيبات»... والجمهور على أنها تدخل في هذا النص. ولكني أميل إلى اعتبار الرأي القائل بالتحريم في هذه الحالة... إن هناك اعتبارات عملية قد تجعل المباح من زواج المسلم بكتابية مكروهاً... ونحن نرى اليوم أن هذه الزيجات شر على البيت المسلم، فالذي لا يمكن إنكاره واقعياً أن الزوجة اليهودية أو المسيحية أو اللادينية تصبغ بيتها وأطفالها بصبغتها، وتُخرّج جيلاً أبعد ما يكون عن الإسلام، وبخاصة في هذا المجتمع الجاهلي

(٩) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٢، ص ٨٤٨.

الذي نعيش فيه، والذي لا يُطلَق عليه الإسلام إلا تجوزاً في حقيقة الأمر.[10]

ويقول يوسف القرضاوي، في كتابه **الحلال والحرام في الإسلام**، معلقاً على سماح القرآن بالزواج بالكتابيات:

هذا لون من التسامح الإسلامي الذي قلّ أن يوجد له نظير في الأديان والملل الأخرى، فرغم رميه لأهل الكتاب بالكفر والضلال أباح للمسلم أن تكون الكتابية - وهي على دينها - زوجته وربة بيته، وسكن نفسه، وموضع سره، وأم أولاده.[11]

ولكن القرضاوي يقرّر بعد ذلك أن «المسلمة - أياً تكن - أفضل للمسلم من أي امرأة كتابية. ثم إذا كان المسلم يخشى من مثل هذه الزوجة على عقيدة أولاده أو توجيههم، فالواجب أن يستبرئ لدينه ويتجنب هذا الخطر. وإذا كان عدد المسلمين قليلاً في بلد - كجالية من الجاليات مثلاً - فالراجح هنا أن يحرم على رجالهم زواجهم بغير المسلمات، لأن زواجهم بغيرهن في هذه الحال، مع حرمة زواج المسلمات بالآخرين، قضاء على بنات المسلمين أو على فئة غير قليلة منهن بالكساد والبوار، وفي هذا ضرر محقق على المجتمع المسلم، وهو ضرر يمكن أن يُزال بتقييد هذا المباح وتعليقه إلى حين».[12]

وخصّص عبد المتعال الجبري، في عام ١٩٨٣، كتاباً حول هذا الموضوع بعنوان **جريمة الزواج بغير المسلمات**، يقول فيه:

لا يُفتح باب الرخصة للرجل المسلم في زواج غير المسلمة إلا عند اشتداد الحاجة الحقيقية، كالسم إن أُبيح استعماله للعلاج، فإنه

---

(١٠) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج ١، ص ٢٤٠-٢٤١.

(١١) القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، ص ١٧٨-١٧٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

> لا يباح إلاّ لدفع ضرر شر منه... إن الشريعة إذا كانت قد أباحت للمسلمين مثل هذا العمل الخطير، فإنما أباحته لهم في ظروف غير عادية... ولحاجات غير عادية.[١٣]

ويعلمنا الجبري في مكان آخر من كتابه، أن أهل الكتاب المعنيين في القرآن هم جيل انقرض، ولا تنطبق هذه التسمية على اليهود والمسيحيين الحاليين. ويؤكد أن:

> كلاً من المشركة الوثنية والمجوسية والكتابية، يهوديةً ونصرانيةً، داخلة في الإطار العام للشرك، وإن اختلف سبب الشرك. والتفرقة بين الكتابية وغيرها اختلاف في الدرجة، واختلاف عرفي مستحدث بعد استقرار الإسلام، للتمييز بين مستويات نوعيات من الشرك.[١٤]

والجدير بالذكر، أن هؤلاء الكتاب المسلمين، الداعين إلى تحريم ما أباحه القرآن أو تقييده، هم الكتّاب أنفسهم الذين يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان، من دون أي اعتبار للتغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الإسلامية. أما في ما يتعلق بموضوع الزواج بغير المسلمات، فيتحدثون على غير عادتهم، عن إمكانية تغيير الأحكام الشرعية عند تغير الظروف الاجتماعية والسياسية، ويطالبون بمنع زواج المسلم بالكتابية بحجة أنه قد تنشأ عن هذا الزواج أضرار وطنية ودينية، لأن المجتمعات الإسلامية هي الآن ضعيفة ومهدّدة.

وفي الحقيقة، أن النقاش الحالي حول هذا الموضوع يجري على النطاق السياسي أكثر منه على النطاق الديني. ولذلك نرى أن نقد هؤلاء الكتّاب موجّه بشكل خاص إلى الرجال المسلمين الذين يتزوجون بنساء

---

(١٣) الجبري، جريمة الزواج بغير المسلمات، ص ١٦-١٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦.

أميركيات أو أوروبيات خلال إقامتهم في الخارج للدراسة أو للعمل. ويعتبر أكثر الكتّاب المسلمين الزواج بالأجنبيات، جريمة وطنية وأخلاقية واجتماعية وسياسية ودينية. ومن هؤلاء الكتاب، رمزي نعناعة، الذي يقول في كتابه **تنظيم الإسلام للمجتمع**، الصادر عام ١٩٧٧:

> تشتد كراهة الزواج بالكتابية التي تنتمي إلى دولة استعمارية لأن تلك الدول الاستعمارية قد تتخذ الزواج وسيلة لتوطيد نفوذها. ولأجل هذه المصلحة نفسها، تمنع بعض الحكومات الإسلامية طوائف من مواطنيها مثل رجال السلك الدبلوماسي ورجال الجيش وذوي المراكز الحساسة، من الزواج بغير مواطناتهم لأسباب تمسّ مصالح الدولة. وقد لا يحدث ضرر بسبب بعض هذه الزيجات إلاّ أن احتمال الضرر قائم، وهذا الاحتمال يكفي وحده للمنع المطلق.[(١٥)]

وبالفعل، فإن حكومات بعض البلاد العربية أصدرت قوانين خاصة لتقييد زواج مواطنيها بالنساء الأجنبيات. ففي العراق، يُمنع هذا الزواج على موظفي الدولة، ولا يُسمح به في سوريا إلا بإذن رسمي صادر عن وزير الداخلية. أما في مصر فيُسمح بهذا الزواج فقط عن طريق القاضي بعد تحريات وإجراءات خاصة. وقد وضعت وزارة العدل المصرية لذلك وثيقة خاصة تضمنت (ربما لتخويف الزوجة الأجنبية)، بشكل خاص، ما للزوج من حقوق حسب الشريعة الإسلامية، وأوجبت اطلاع الطرفين عليها قبل عقد الزواج. وجاء في هذه الوثيقة:

> يجوز للزوج أن يتزوج بامرأة ثانية وثالثة ورابعة في آن واحد رغماً من معارضة الزوجة، وله أن يطلق زوجته متى شاء، قبلت ذلك الزوجة أو لم تقبل، وله أن يُلزمها إطاعته، وأن يمنعها من

---

(١٥) رمزي نعناعة، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص ٥٦-٥٧.

الخروج من منزله إلا بإذنه، وأن يطلب إرجاعها إلى مسكنه إذا فارقته. والأولاد الذين ترزقهم الزوجة من زوجها المسلم يكونون مسلمين تبعاً لدين أبيهم. وبسبب اختلاف الدين، لا يرث أحد الزوجين الآخر إذا مات.(١٦)

وتتعلق نقطة الجدال الثالثة حول هذا الموضوع بزواج المرأة المسلمة برجل من أهل الكتاب. ولم يتناقش الفقهاء كثيراً حول هذه النقطة، فكلهم يحرمون هذا الزواج. ويورد الفقهاء لتبرير هذا التحريم الآية القرآنية التالية:

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا تَرْجعوهن إلى الكفار لا هن حلّ لهم ولا هم يحلّون لهن﴾ (٦٠ : ١٠).

ويصرّح جميع الفقهاء والمفسّرين بأن هذه الآية نزلت في واقعة معينة هي «صلح الحديبية» بين النبي محمد ومشركي مكة، وتخصّ نساء المشركين اللاتي تركن أزواجهن وتبعن الرسول. وقد نهى القرآن في هذه الآية عن إرجاعهن إلى أزواجهن «الكفار» الذين طالبوا النبي محمد بذلك عملاً بشروط الصلح. ولكن الفقهاء يصرّون، في الوقت نفسه، على أن لفظ «الكفار» هنا عام، يشمل كل من ليس بمسلم، فيدخل فيه أهل الكتاب أيضاً. لذلك لا يجوز في رأيهم أن تتزوج المرأة المسلمة بكتابي.(١٧)

ويدعم الكتّاب المسلمون المعاصرون، من دون تردّد، رأي الفقهاء في هذا الشأن، ولا يزالون، شأنهم في ذلك شأن سابقيهم الفقهاء، يوردون هذه الآية لتبرير تحريم هذا الزواج.

ولكن، إذا كان أهل الكتاب من «الكفار»، فكيف نسمح بالزواج بنسائهم، ونمنع الزواج برجالهم؟

---

(١٦) انظر النص الكامل لهذه الوثيقة: البكري، **موسوعة**، ص ٢٣٠-٢٣٢.

(١٧) لتفاصيل أكثر انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٣، ص ٥٥٧.

ويظهر لنا من خلال دراسة تبريرات الكتّاب المعاصرين لهذا الموقف، أنهم يعتبرون رجال أهل الكتّاب فقط من الكفار، وليس نساءهم. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

يقول السيد سابق، مؤلف كتاب **فقه السنة**، حول السماح بالزواج بكتابية:

الكتابية ليس بينها وبين المؤمن كبير مباينة. فإنها تؤمن بالله وتعبده، وتؤمن بالأنبياء، وبالحياة الأخرى وما فيها من الجزاء، وتَدين بوجوب عمل الخير وتحريم الشر.[١٨]

ويرى حول منع زواج المسلمة بكتابي:

أن الزوج الكافر لا يعترف بدين المسلمة، بل يكذّب بكتابها، ويجحد رسالة نبيها، ولا يمكن لبيت أن يستقر ولا لحياة أن تستمر مع هذا الخلاف الواسع.[١٩]

ويقول مدرس الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة (١٩٨٩)، نبيل الشاذلي:

إن بين المسلم والكتابية توافقاً في نواحٍ كثيرة، منها: الإيمان بالله تعالى، وبنبي مرسل، وبكتاب منزل، وباليوم الآخر، إلى غير ذلك من المعتقدات التي يقتربان فيها... فضلاً عمّا في التزوّج بالكتابية من بيان وإعلان لسماحة الإسلام الحنيف، وتساهله مع المخالفين له من أهل الكتاب للقضاء على الأحقاد والضغائن.[٢٠]

---

(١٨) السيد سابق، فقه السنة، ج ٢، ص ٩٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢٠) نبيل الشاذلي، **أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي**، ص ١٠٩.

ثم يضيف الشاذلي، مبرراً تحريم تزوج الكتابي بالمسلمة:

> إن الزوج غير المسلم بما له من سلطان وهيمنة على بيته، قد يتعرض للزوجة المسلمة بالإيذاء، وقد يستغل سلطانه في التأثير عليها.[٢١]

ويقول عضو مجمع البحوث الإسلامية ولجنة الفتوى بالأزهر (١٩٩٠)، عطية صقر:

> لا يقال: لماذا لم يُجَز للمسلمة أن تتزوج غير مسلم، ما دمتم قد أبحتم للمسلم أن يتزوج كتابية غير مسلمة؟ والجواب أن غير المسلم، لا يعترف بدين المسلمة، فقد يحملها على الكفر استغلالاً سيئاً لحقه في وجوب طاعة الزوجة لزوجها، أو بسبيل الإغراء الذي تتعدّد ألوانه. والله سبحانه قرّر أنه لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً.[٢٢]

وقرّر فقهاء العصور الماضية، أن زواج المسلمة بغير المسلم هو زواج باطل، كالزواج بالأم والأخت. بل اعتبره أكثرهم كالزنى، وأوجب عليه الحد الشرعي الذي هو الجَلد أو الرجم.[٢٣]

وقرّرت الحكومات العربية أيضاً - ما عدا تونس - في القرن العشرين أن هذا الزواج باطل، من دون اعتبار لوجود أقليات غير مسلمة، وخاصة مسيحية، في البلاد العربية. وتنص الفقرة ٢ من المادة ٤٨ من قانون الأحوال الشخصية السوري، على أن زواج المسلمة بغير المسلم باطل. وكذلك القانون الأردني في الفقرة ١٥ من المادة ٣٣، والعراقي في المادة ١٦، واللبناني في المادة ٥٨، والمغربي في الفقرة ٥ من المادة ٢٩.

---

(٢١) نبيل الشاذلي، **أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي**، ص ١١٠.

(٢٢) عطية صقر، **موسوعة**، ج ١، ص ٣١٢.

(٢٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٣، ص ٥٥٤.

ومن المهم الإشارة إلى أن نظام الذمة كان قد أُلغي رسمياً في البلاد الإسلامية في عام ١٨٣٩. وكان هذا النظام يفرق بين المسلمين وأهل الكتاب، الذين كان يفرض عليهم دفع الجزية للحكومات الإسلامية مقابل حمايتهم وضمان حرية ممارسة دينهم في دار الإسلام. وجعل إلغاء هذا النظام سكانَ البلد الواحد، على اختلاف أديانهم، مواطنين يتمتعون بالحقوق نفسها وعليهم الواجبات نفسها. ولكن، على الرغم من ذلك، لا زالت القوانين العربية الحديثة الخاصة بالزواج، تمنع زواج المواطنات المسلمات بالمواطنين غير المسلمين، مكرّسة بذلك التمييز الديني بين مواطني البلد الواحد.

والجدير بالذكر هنا، إن إلغاء نظام الذمة ودفع الجزية، الذي أقرته دساتير الدول العربية، يخالف صراحة الآية القرآنية (٩: ٢٩) التي تأمر به، بينما لا نجد في القرآن ما يمنع زواج المسلمة بكتابي!

القسم الثاني

تعدُّد الزوجات

الفصل الخامس

تعدُّد الزوجات في الفقه الإسلامي

ورد في القرآن آيتان تتعلقان بتعدُّد الزوجات:

﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾ (٤ : ٣).

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾ (٤ : ١٢٩).

وناقش المفسّرون والفقهاء القدامى، عدداً من النقاط بخصوص هاتين الآيتين:

أ - العلاقة بين اليتامى وتعدُّد الزوجات؛

ب - عدد الزوجات المسموح به للرجل المعدد؛

ج - العدل بين الزوجات.

ويورد المفسّرون ستة أسباب - على الأقل - لنزول الآية الأولى، بغية إيجاد رابط منطقي بين القسط في اليتامى وتعدُّد الزوجات. وأرجح هذه الأسباب، عند أكثرهم، هو نهي الرجال عن الزواج بالنساء اليتامى اللاتي يكنّ تحت ولايتهم طمعاً في مالهن أو رغبة في تزوجهن بصداق أقل من

المعتاد. ويطلب القرآن من هؤلاء الرجال (الأولياء) الإقساط في اليتامى إذا رغبوا في الزواج بهن، أو الزواج بغيرهن إذا خافوا عدم الإقساط.[١] ويسوق المفسّرون، لتأكيد هذا المعنى، الآية التالية:

﴿ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يُتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن﴾ (٤: ١٢٧).

ودار نقاش حول عدد الزوجات المسموح به في الإسلام، ومعنى ترداد الأعداد في عبارة «مثنى وثلاث ورباع». ومن المعروف أن الرأي السائد بين المسلمين هو أن هذه العبارة تحدد الحد الأعلى في التعدد بأربع نساء. وهذا الرأي مدعوم بعدة أحاديث.[٢] ولكن كتب التفسير تورد آراء أخرى - من دون ذكر أصحابها - لا تقبل بتقييد عدد الزوجات بأربع، وتعطي للآية تفسيرات مختلفة:

أ - الآية هي رخصة بالجمع بين تسع زوجات؛

ب - الآية هي رخصة بالجمع بين ثماني عشرة زوجة؛

ج - الآية هي رخصة بالجمع بين عدد غير محدود من النساء.

ويقول أصحاب الرأي الأول إن العدد المسموح به من الزوجات هو الحاصل من مجموع الأعداد اثنين وثلاثة وأربعة، أي تسعة. ويرى أصحاب الرأي الثاني إن المثنى ضعف الاثنين والثلاث ضعف الثلاثة والرباع ضعف الأربعة، فيكون المجموع ثماني عشرة زوجة.[٣]

---

(١) انظر: الألوسي، **روح المعاني**، ج ٤، ص ١٦٨؛ الجصاص، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) انظر: الترمذي، **سنن**، ج ٣، ص ٤٣٥؛ أبو داود، **سنن**، ج ٢، ص ٦٧٧؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ١٨٤.

(٣) لتفاصيل أكثر انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٥، ص ١٧؛ الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ٢٩٠.

وحجة أصحاب الرأي الثالث (عدم تحديد العدد)، أكثر جدية ومنطقية. ولا تعني الآية (٤ : ٣) عندهم تقييد العدد، لأن عبارة «مثنى وثلاث ورباع» لا تدل على التقييد ولكن بالضبط على الكثرة، كما يقال خذ من البحر ما شئت قربة وقربتين وثلاثاً وأربعاً (أو أكثر). ثم إن الرسول نفسه تزوج بأكثر من أربع نساء. فإعطاء هذه العبارة معنى التقييد، يعني اتهام الرسول بأنه لم يطبق الحكم القرآني على نفسه.[٤] ويردّ الفقهاء على ذلك بأن تزوج الرسول بأكثر من أربع نساء يشكّل حالة استثنائية، ويدخل ضمن «خصوصياته».[٥]

ومن المهم الإشارة إلى أن تعبير «مثنى وثلاث ورباع» ورد في مكان آخر من القرآن:

﴿الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رُسُلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾ (٣٥ : ١).

ويتّفق المفسرون في تفسير هذه الآية، على أن عبارة «مثنى وثلاث ورباع» لا تدل هنا مطلقاً على التقييد، بل على الكثرة. ويدعمون هذا الرأي بحديث ورد في «صحيح» مسلم يقول بأن الرسول رأى جبريل وله ستمئة جناح.[٦]

ويدور النقاش حول العدل بين الزوجات المطلوب في الآية الأولى ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾، ثم تأكيد عدم استطاعة هذا العدل في الآية الثانية ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾. واتفق الفقهاء على إيجاد صيغة حل لما اعتبروه هنا مشكلة، بتقسيم العدل إلى نوعين:

---

(٤) انظر مثلاً: الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج ٩، ص ١٨١.

(٥) انظر: الألوسي، **روح المعاني**، ج ٤، ص ١٧٢.

(٦) انظر مثلاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٤، ص ٣١٩-٣٢٠؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ٥٤٦؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٨، ص ٤٠٠؛ وللحديث انظر أيضاً: مسلم، **صحيح**، ج ١، ص ١٠٩.

أ - العدل المستطاع: وهو التسوية بين الزوجات في الأمور المادية وفي عدد الليالي، وهو العدل الواجب على الرجل المعدِّد، والمقصود عند الفقهاء في الآية الأولى.

ب - العدل المستحيل: ويعني التسوية بين الزوجات في الأمور العاطفية، وهو العدل غير الواجب على الرجل المعدِّد، والمقصود عند الفقهاء في الآية الثانية.

والعدل المستطاع والواجب على الرجل، هو التسوية بين الزوجات في النفقة، أي الطعام واللباس والسكن. وعلى الرغم من ذلك، فهناك اختلاف بين الفقهاء حول وجوب هذه التسوية، حيث يرى فقهاء المذهبين المالكي والحنبلي أن من الأفضل مراعاة حال كل زوجة وظروفها ومدى حاجتها إلى النفقة. فإذا قام الزوج لكل واحدة بما يجب لها بقدر حالها، فلا حرج عليه أن يوسع على من شاء منهن بما شاء.(٧)

ويدخل ضمن العدل الواجب أيضاً التسوية في عدد الليالي (القسم) بين الزوجات. ويُقصد هنا وجوب حضور الزوج، وليس وجوب العلاقة الجنسية مع الزوجة التي يبيت عندها. ويفضل الفقهاء هنا التناوب اليومي بين الزوجات. ولإحدى الزوجات أن تتنازل عن ليلتها - بإذن الزوج - لزوجة أخرى. ويساق هنا مثال سودة بنت زمعة، إحدى زوجات الرسول، التي يُروى أنها وهبت، بسبب كبر سنها، ليلتها لعائشة زوجة الرسول المفضَّلة.(٨) وإذا تزوَّج الرجل المتزوج من جديد فله، عند أكثر الفقهاء، أن يقيم عند زوجته الجديدة سبعة أيام إذا كانت بكراً، وثلاثة أيام إذا كانت ثيباً، من دون القضاء لزوجاته الباقيات.(٩)

---

(٧) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٣٢؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٤، ص ١٢٩.

(٨) البخاري، **صحيح**، ج ٧، ص ٤٣.

(٩) انظر: الشافعي، **الأم**، ج ٥، ص ٩٩؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٤٤.

إلاّ أن العدل المستطاع (النفقة والقسم)، المشروط لإباحة التعدُّد، واجب على الزوج المعدّد من الناحية الدينية فقط، وليس من الناحية القضائية. وينطبق هذا أيضاً على قدرة إنفاق الزوج على زوجاته بشكل عام، أي إن زواج الرجل المعدد، غير القادر على الإنفاق على زوجاته وعلى العدل بينهن، يُعتبر زواجاً صحيحاً من الناحية القضائية، بينما يُعتبر الزوج آثماً من الناحية الدينية.

أما العدل المستحيل، غير الواجب على الرجل المعدد، فهو التسوية في الأمور العاطفية كالحب والجنس. وهذه الأمور، كما يقول الفقهاء، لا يستطيع الإنسان السيطرة عليها، لأنها لا تدخل ضمن قدرته. ويسوق الفقهاء لدعم ذلك بعض الآيات القرآنية، منها:

﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (٢:٢٨٦)؛

﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ (٦٥:٧).

كما يورد في باب العدل المستحيل تفضيل الرسول زوجته عائشة على بقية زوجاته، وتبريره ذلك بقوله: «اللهم هذا قسمي في ما أملك فلا تلمني في ما تملك ولا أملك».[١٠]

هذه هي آراء الفقهاء القدامى بخصوص تعدد الزوجات. إلا أننا نعتقد، من دون أي نية في المشاركة في التفسير، أن عبارة «مثنى وثلاث ورباع» الواردة في القرآن لا تقيد عدد زوجات المعدد بأربع. كما نعتقد أيضاً أنه ليس هناك داع إلى تقسيم العدل إلى نوعين (مادي وعاطفي)، حيث إن القرآن يتكلم في الآيتين عن العدل بشكل عام. فإذا كانت الآية الأولى تقول: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾، فإن الآية الثانية تتضمن تخفيفاً للرجل المعدد، وإقراراً بواقع عدم إمكانية العدل، وتطلب منه، إزاء هذا الواقع، عدم المبالغة في عدم العدل: ﴿. . . فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾.

---

(١٠) أبو داود، سنن، ج ٢، ص ٦٠١.

الفصل السادس

النقاشات والقوانين الحديثة

كان تعدّد الزوجات كنظام مدعوم من القرآن، مقبولاً من جميع المسلمين من دون أي حرج، منذ عهد الرسول إلى نهاية القرن التاسع عشر. ولكن احتكاك العالم الإسلامي بالغرب في ذلك القرن، وما نتج عنه من تطورات اجتماعية وحركات إصلاحية، أدّيا إلى فتح النقاش بين المسلمين حول هذا الموضوع. وقد ساعد على إضرام هذا النقاش وحدّته، ما وجهه الغربيون من نقد إلى الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة، وخاصة نقدهم نظام تعدد الزوجات.

ظهرت حينها في العالم الإسلامي أصوات تهاجم التعدد وتطالب بمنعه. وكان من بين هذه الأصوات من يستند إلى القرآن نفسه لتبرير هذا المنع. وحجة أصحاب هذا الرأي أن القرآن اشترط في إحدى الآيات العدل لإباحة التعدد، ثم أكد في آية أخرى أن العدل غير مستطاع، فتكون نتيجة الآيتين منع القرآن تعدد الزوجات. وكان من هؤلاء قاسم أمين في مصر، الذي كتب في عام ١٨٩٨:

> يتضح أن الشارع علق وجوب الاكتفاء بواحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرح بأن العدل غير مستطاع. فمن ذا الذي يمكنه ألا يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير

مستطاع؟ . . . وغاية ما يستفاد من آية التحليل إنما هي حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور . . . فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مُشاهَد في أزماننا، أو نشأ من تعدد الزوجات فساد في العائلات، وتعدّ للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكون عاماً، جاز للحاكم رعايةً للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة.[1]

وطالب المصلح محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) أيضاً في الفترة نفسها بتقييد تعدد الزوجات تقييداً يقرب من المنع، منطلقاً في ذلك من مبادئ الإسلام نفسه. وعنده أن أضرار التعدد في زمانه تفوق الفوائد التي كانت له في صدر الإسلام، كصلة النسب وتقوية العصبية. وحثّ محمد عبده حينها العلماء على دراسة هذا الأمر بجدية، لأن «الدين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مَفسدة في زمن لم تكن تلحقه في ما قبله، فلا شك في وجوب تغيير الحُكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة: درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح. وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل».[2]

وكان لهذه الأفكار صداها بعد أكثر من عشرين سنة. واقترحت في تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٢٦، اللجنة المؤلفة لإصلاح قانون الأسرة في مصر، عدة اقتراحات تتعلق بتعدد الزوجات، منها إعطاء الزوجة الحق بالاشتراط على زوجها في عقد الزواج ألا يتزوج عليها، وتقييد تعدد الزوجات قضائياً بشرطين: قدرة الزوج على الإنفاق على زوجاته؛ والعدل

---

(١) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٩٣.

(٢) انظر: محمد عبده، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ٣٤٩.

بينهن، المعتبَرين من قبل الفقهاء واجبين، من الناحية الدينية، على الرجل المعدد. وتجعل اقتراحات اللجنة هذين القيدين يخرجان عن التكاليف الدينية إلى التطبيق القضائي. ولكن رجال الدين اعترضوا حينها بشدة على هذه المقترحات، مما أدّى إلى طيّ المشروع وإغفال البحث فيه. وصدر في عام ١٩٢٩ القانون رقم ٢٥ الذي أخذ ببعض اقتراحات اللجنة حول الزواج والطلاق، ولكنه استبعد المقترحات المتعلقة بتعدد الزوجات. وكانت حجة رجال الدين - وما زالت - أن الرجل وحده «المرجع في تقدير خوفه من العدل، وهو المطالَب في ما بينه وبين الله بتطبيق الحكم المناسب لما يعرف من نفسه ولا سبيل ليد القانون عليه».(٣) واستند رجال الدين في تبريرهم هذا أيضاً إلى ما كان متبعاً في هذا الشأن منذ عصر الرسول: «ما علمنا أن النبي منع زواج أحد، لعدم قدرته على الإنفاق، أو لعدم إثباته العدالة، ولم نعرف أحداً من الصحابة أمر بأن يتحرّى هذا التحري عند التعدّد».(٤)

ولكن فكرة تقييد تعدد الزوجات عادت مرة أخرى في مشروع سنة ١٩٤٣، مؤيِّدة هذه المرة بفتوى من شيخ الأزهر، محمد مصطفى المراغي. ولكنْ، فشل هذا المشروع في التحول إلى قانون بسبب معارضة بقية رجال الدين، وتكرر الفشل نفسه في أعوام ١٩٤٥ و١٩٥٣ و١٩٦٠. واستمر النقاش حول تقييد التعدد بين مؤيدين ومعارضين إلى أن وضع مجمع البحوث الإسلامية حداً له، وقرر في مؤتمره الثاني، المنعقد في القاهرة في أيار/مايو عام ١٩٦٥ «أن تعدد الزوجات مباح بصريح نصوص القرآن الكريم بالقيود الواردة فيه، وأن ممارسة هذا الحق متروكة إلى تقدير الزوج، ولا يحتاج في ذلك إلى إذن القاضي».(٥)

(٣) انظر: شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١٩٦.
(٤) انظر: أبو زهرة، الأحوال الشخصية - قسم الزواج، ص ٨٩.
(٥) كتاب المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، ص ٤٠٤.

ويورد المعارضون لتقييد التعدّد في القانون المصري حجة أخرى، هي نسبة ممارسي التعدّد في المجتمع. وتُذكَر هنا نِسَب تتراوح بين ٢ في المئة من عدد الزيجات في المدن إلى ٨ في المئة في القرى. ويرون أن هذه النسبة الضئيلة لا تستحق تغيير ما قررته الأحكام الدينية، خاصة أن التعدد هو في تناقص مستمر بسبب مطالب الحياة العصرية وارتفاع مستوى التعليم.

وأعطت بعض القوانين العربية الحديثة الزوجة حق طلب التطليق بسبب زواج زوجها بأخرى، شرط أن تشترط ذلك في عقد الزواج. واعتمدت هذه القوانين هنا على المذهب الحنبلي الذي يرى صحة هذا الشرط في الزواج. واعتبر القانون المصري رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩، بعد توقف النقاش حول تقييد التعدد عن طريق شرطي الإنفاق والعدل، مصلحة المرأة بإعطائها الحق في طلب الطلاق في حالة تزوج زوجها بأخرى، وإن لم تشترط ذلك في عقد الزواج. ونصت المادة ٦ مكرر من هذا القانون على أنه:

> على الزوج أن يقدم للموثق إقراراً كتابياً يتضمن حالته الاجتماعية، فإذا كان متزوجاً فعليه أن يبيّن في الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات اللاتي في عصمته وقت العقد الجديد ومحال إقامتهن، وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب موصىً عليه. ويُعتبر إضراراً بالزوجة اقتران زوجها بأخرى بغير رضاها، ولو لم تكن اشترطت عليه في عقد زواجها عدم الزواج عليها، وكذلك إخفاء الزوج على زوجته الجديدة أنه متزوج بسواها. ويسقط حق الزوجة في طلب التفريق بمضي السنة من تاريخ علمها بقيام السبب الموجب للضرر، ما لم تكن قد رضيت بذلك صراحة أو ضمناً.

وكان من بين الموقعين على هذا القانون، شيخ الأزهر ومفتي الجمهورية ووزيرا الأوقاف والعدل. ولكن رجال الدين المحافظين هاجموا هذا القانون الذي سُمي «قانون السادات»، وأحياناً «قانون جيهان»، نسبةً إلى

زوجة الرئيس المصري أنور السادات التي لعبت حينها دوراً كبيراً في إخراجه. ووجه المعارضون نقدهم بشكل خاص إلى صياغة المادة السابقة، لأنها تعتبر مجرد الزواج بزوجة ثانية ضرراً على الزوجة الأولى، ورأوا فيه حكماً صريحاً على ما أباحه الله، بأنه ضرر وظلم.(٦)

ولم يُكتب لهذه الصياغة في الحقيقة عمر طويل. وصدر بعد اغتيال الرئيس السادات، في عام ١٩٨١، أمر من المحكمة الدستورية العليا بإلغاء قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩، وأعقب الإلغاء في ٢٠ حزيران/يونيو سنة ١٩٨٥ صدور قانون جديد، جاء في مادته ١١ مكرّر أنه:

> على الزوج أن يقرّ في وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية، فإذا كان متزوجاً فعليه أن يبين في الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات اللاتي في عصمته ومحال إقامتهن، وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب مسجل مقرون بعلم الوصول. ويجوز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه إذا لحقها ضرر مادي أو معنوي يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالهما ولو لم تكن قد اشترطت عليه في عقد الزواج ألا يتزوج عليها. فإذا عجز القاضي عن الإصلاح بينهما طلقها عليه طلقة بائنة. ويسقط حق الزوجة في طلب التطليق لهذا السبب بمضي سنة من تاريخ علمها بالزواج بأخرى. وإذا كانت الزوجة الجديدة لم تعلم أنه متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج فلها أن تطلب التطليق كذلك.

وتختلف هذه المادة عن المادة ٦ مكرر من قانون ١٩٧٩، في كونها لا تعتبر مجرد زواج الرجل بزوجة ثانية إضراراً بالزوجة الأولى، ولكنها تترك تقدير ذلك للزوجة نفسها. فإذا اعتبرته هي ضرراً، من الناحية المادية أو

---

(٦) انظر: كوثر كامل علي، **نظام تعدد الزوجات في الإسلام**، ص ١٨٧-١٨٨.

المعنوية، جاز لها أن تطلب التفريق. وفي الواقع، أن الفقرة المتعلقة بالضرر في هذه المادة لا طائل تحتها، وذلك لأن المادة ٦ من القانون الجديد نفسه (الواردة أساساً في قانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩) تعطي الزوجة حق التفريق للضرر، المادي أو المعنوي، وذلك بشكل عام ومن دون تحديد فترة معينة يسقط بعدها هذا الحق إذا لم تمارسه الزوجة. وسوف نعالج موضوع التفريق للضرر بالتفصيل في القسم المتعلق بالطلاق.

وقف رجال الدين المحافظون ضد القانون الجديد، ومنهم إبراهيم الجمل، مؤلف كتاب **تعدُّد الزوجات في الإسلام** (١٩٨٦)، واعتبر في نقده مادة القانون الجديد:

> أن المشرع نسي الحالة الاجتماعية التي يكون عليها الزوج، والأسباب التي من أجلها سيتزوج، وظروفه التي يعيشها، والمصاعب التي صادفته، وأخلاق الزوجة وتفهمها للأمور والثورات النفسية والغيرة ولو بالباطل. لذلك فقد ترك الخالق جل وعلا - وهو أعلم بهذا الموقف الإنساني - الأمر للرجل الذي منه الهدوء والسكينة والرحمة ليحلّ أمره بنفسه.[٧]

وكان من نتائج قرن من النقاش حول تعدُّد الزوجات، إعطاء قوانين بعض البلاد العربية الزوجة الحقَّ بطلب التطليق في حالة زواج زوجها بأخرى. كما صار بإمكانها، في حالة عدم تمتعها بهذا الحق، طلب التفريق للضرر. ويتوقف التعدُّد على إذن القاضي في كل من القانون السوري (١٩٥٣)، والقانون المغربي (١٩٥٨)، والقانون العراقي (١٩٥٩). ويشترط القانون السوري (مادة ١٧) لهذا الإذن أن يملك الزوج مسوغاً شرعياً، ويكون قادراً على الإنفاق على زوجاته، بينما يشترط القانون المغربي (مادة

(٧) إبراهيم الجمل، **تعدد الزوجات**، ص ١٧٧.

٣٠) عدل الزوج بين زوجاته. أما القانون العراقي (مادة ٣) فيعلق إذن القاضي على هذه الشروط الثلاثة.

وكان القانون التونسي الصادر عام ١٩٥٦، القانون العربي الوحيد الذي تجرأ على منع تعدُّد الزوجات، حيث تنص المادة ١٨ منه على أن:

تعدد الزوجات ممنوع، والتزوّج بأكثر من واحدة يستوجب عقاباً بالسجن مدة عام، وبخطية قدرها ٢٤ ألف فرنك، أو بإحدى العقوبتين فقط.

الفصل السابع

تبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين

يبرّر الكتّاب المسلمون المعاصرون نظام تعدّد الزوجات، بأن الإسلام لم ينشئ هذا النظام، وأنه كان شائعاً عند العرب في الجاهلية وعند كثير من الشعوب الأخرى، ومقبولاً من مختلف الديانات. ويعتبرون أن الإسلام وضع حداً للفوضى التي كانت منتشرة عند العرب في الزواج بعدد غير محدود من النساء، وأباح التعدّد كضرورة اجتماعية، ولكنه نظم هذا التعدُّد ووضع له شرطي الاقتصار على أربع نساء والعدل بينهن.

ويقدّم هؤلاء الكتّاب عدداً كبيراً من الحجج لتبرير الإبقاء على هذا النظام في العصر الحديث. وفي الواقع، أن هذه المهمة التي يصرون على أدائها في غاية الصعوبة، ويبذلون أقصى الجهود في البحث عن تبريرات لنظام لم يكن سابقاً بحاجة إلى أي تبرير. وسنعدّد في ما يلي الأسباب التي يبرّر بها هؤلاء الكتّاب تعدُّد الزوجات، ونعالج بعض هذه الأسباب بالتفصيل:

زيادة عدد الإناث على الذكور بشكل عام في الأحوال العادية؛

نقص عدد الرجال بتعرّضهم للموت في الأحوال الاستثنائية، كالحروب والثورات والكوارث؛

عقم الزوجة؛

إصابة الزوجة بمرض مزمن أو معد أو منفر، يمتنع معه الاتصال الجنسي؛

شيخوخة الزوجة؛

البرود الجنسي عند الزوجة؛

كره الزوج لزوجته؛

قد تكون المرأة شاذة، ذات طابع سلبي لا يألف الرجال؛

إنجاب الزوجة الأولى للإناث فقط، ورغبة الرجل في الحصول على الأولاد الذكور؛

كثرة الأيام التي يتعذّر فيها على الزوجة المعاشرة الجنسية: الحيض والحمل والنفاس والمرض؛

عنف الرغبة الجنسية لدى بعض الرجال، ما لا يكتفي معه بزوجة واحدة؛

قدرة الرجل على ممارسة الجنس حتى سن متأخرة، بعكس المرأة؛

قدرة الرجل على الإنجاب حتى عمر متأخر، بعكس المرأة؛

قد تضطر وظيفة الرجل إلى الإكثار من أسفاره، فيحتاج إلى امرأة في كل مكان إقامة؛

رعاية صلة القربى: قد يكون للرجل المتزوج قريبة لا يؤويها أحد غيره؛

عودة الزوجة الأولى المطلقة إلى زوجها السابق المتزوج بغيرها؛

تفضيل المرأة الثانية للضرة على العمل؛

ربط الصلات بين العائلات والقبائل؛

إصلاح النسل؛

تصحيح لغلط وقع بين رجل وامرأة، يؤذيها في سمعتها وكرامتها، ولا دافع إلى ذلك إلا بأن يتزوج بها، ولو كان متزوجاً؛

قد تمسّ الحاجة إلى مساعدة للمرأة في البيت، فيتزوج الرجل بعدة نساء لحل هذه المشكلة؛

حاجة النساء إلى من يكفلهن ويقوم بشؤونهن؛

تزوج الأرامل والعوانس؛

إنقاذ النساء العازبات من الدعارة؛

سد احتياج المرأة إلى النسل؛

سد احتياج المرأة إلى الجنس؛

حل مشكلة الزنى؛

حل مشكلة إنجاب الأولاد غير الشرعيين والمشرّدين؛

زيادة الأيدي العاملة؛

زيادة عدد السكان؛

إنقاص عدد السكان.

إلا أن الحجة الأكثر استعمالاً عن الكتّاب المسلمين المعاصرين، هي زيادة عدد النساء على عدد الرجال في الأحوال العادية في كل المجتمعات. فهم يؤكدون أنه يولد من الإناث بشكل عام أكثر مما يولد من الذكور، إضافة إلى أن الذكور أكثر تعرضاً للوفاة من الإناث. وفي ما يلي بعض الأمثلة.

السيد سابق، مؤلف كتاب **فقه السنة** (١٩٨٣؛ الطبعة الأولى ١٩٤٥):

هذه الزيادة توجب التعدّد، وتفرض الأخذ به لكفالة العدد الزائد وإحصانه، وإلا اضطررن إلى الانحراف واقتراف الرذيلة، فيفسد المجتمع وتنحل أخلاقه، أو إلى أن يقضين حياتهن في ألم الحرمان

وشقاء العزوبة، فيفقدن أعصابهن، وتضيع ثروة بشرية كان يمكن أن تكون قوة للأمة، وثروة تضاف إلى مجموع ثرواتها.[1]

زيدان عبد الباقي، أستاذ علم الاجتماع والخبير بمركز دراسات المرأة والتنمية في جامعة الأزهر (١٩٧٧):

أكّدت الدراسات الاجتماعية الحديثة أن تعدُّد الزوجات يمثل في بعض الأحيان ضرورة اجتماعية، ذلك أن وجود زيادة في الإناث تصل في بعض الأحيان إلى ٦ ٪ عن عدد الرجال، يجعل الزواج بواحدة يقضي على هذه النسبة بالعنوسة الدائمة، وذلك ظلم للمرأة.[2]

ويعتقد عبد الباقي أنه يعرف سبب وجود هذه الزيادة:

قتل قابيل أخاه هابيل وبذلك زاد عدد الإناث واحدة على عدد الذكور، ولهذا - إذا أضفنا إليه عدد الأرامل والعوانس والمطلقات - دلالته الإحصائية.[3]

محمد عرفة، مؤلف كتاب **حقوق المرأة في الإسلام** (١٩٨٠):

لقد تقرّر في بحوث الديموجرافيا (علم إحصاء السكان) أن ذكور الآدميين بحسب طبيعتهم، أكثر تعرضاً للوفاة من الإناث في أثناء الولادة، وفي الطفولة الأولى، كما تدل على ذلك الإحصائيات الخاصة بوفيات الأطفال في جميع الشعوب الإنسانية، ويترتب على ذلك أن عدد من يبقى على قيد الحياة إلى نهاية الطفولة الأولى من الذكور يقل في كثير من الشعوب عن عدد من

---

(١) السيد سابق، **فقه السنة**، ج ٢، ص ١٠٤.

(٢) زيدان عبد الباقي، **المرأة بين الدين والمجتمع**، ص ١٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

يبقى على قيد الحياة من الإناث إلى نهاية هذه المرحلة. وقد أصبحت هذه الحقيقة من أوليات الحقائق الاجتماعية... من الحقائق التي سقتها تظهر كثرة العوامل المؤدية إلى تفوق عدد الإناث على عدد الذكور، وأن تلك العوامل موجودة في كل أمة، وفي كل زمان ومكان... وفي هذا التفوّق العددي المُشاهَد للنساء على الرجال، ما يعطي تلك المسألة طابع المشكلة الاجتماعية الخطيرة، التي تحتاج إلى حل ناجع لها.(٤)

محمد متولي الشعراوي، مؤلف عدة كتب حول الإسلام (١٩٨٣):

فكرة التعدد منطقية وواقعية وفلسفية. فالفكرة تقول: لا يمكن أن يتعدد شيء على شيء إلا إذا كان المتعدد فائضاً... إذاً، فالتعدد لا يأتي إلا عن فائض، وهذه القضية خدمتها الإحصاءات الحديثة. ولو استطاع واحد منا أن يقوم بإحصاء في منطقته، لوجد نتيجة الإحصاء منطقية... فعنصر الأنثى أكثر من عنصر الذكر في كل عالم عن عوالم التكاثر. فإذا كان الأمر كذلك، ولا تعدّد إلا عن فائض، فسنقول لمن يقول ضد الإسلام، ويُعيب الإسلام: أَعطِ كل ذكر أنثى، ثم ستجد الفائض عدداً، هذا العدد ما موقفه في المجتمع؟... فالحل الإسلامي حلّ طبيعي في حلّ ظاهرة الفائض.(٥)

يلجأ الكتّاب المسلمون المعاصرون غالباً إلى تعبيرات العلوم الحديثة ومصطلحاتها، بغية تسهيل عملية الإقناع، ويستخدمون هنا على نطاق واسع كلمة «الإحصاء»، ولكن من دون أن يتقدم أي منهم بإحصاء فعلي للبرهنة على التفوّق العددي للنساء على الرجال. ويدل إحصاء نُشر في عام ١٩٧٣ بشكل واضح على التفوّق العددي للرجال على النساء في غالبية الدول العربية. ولا

(٤) محمد عرفة، **حقوق المرأة في الإسلام**، ص ٧١-٧٣.

(٥) محمد متولي الشعراوي، **شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها**، ص ٧٧-٧٩.

يتضمن هذا الإحصاء المرتكز على تقديرات الأمم المتحدة،[٦] معطيات حول المغرب والسعودية وعُمان وقطر واليمن الشمالي (قبل الوحدة).

البلد	السنة	عدد السكان الإجمالي	عدد الرجال	عدد النساء
الجزائر	١٩٦٦	١١,٨٢١,٦٧٩	٥,٨١٧,١٤٥	٦,٠٠٤,٥٣٤
مصر	١٩٦٦	٣٠,٠٧٥,٨٥٨	١٥,١٧٥,٥٥٤	١٤,٩٠٠,٣٠٤
ليبيا	١٩٧٣	٢,٢٥٧,٠٣٧	١,٢٠٠,٢٤٦	١,٠٥٦,٧٩١
موريتانيا	١٩٦٤	١,٠٣٠,٠٠٠	٥١٥,٩٨٩	٥١٤,٠١١
تونس	١٩٦٦	٤,٥٣٣,٣٥١	٢,٣١٤,٤١٩	٢,٢١٨,٩٣٢
البحرين	١٩٧١	٢١٦,٠٧٨	١١٦,٣١٤	٩٩,٧٦٤
العراق	١٩٦٥	٨,٠٤٧,٤١٥	٤,١٠٢,٥١٤	٣,٩٤٤,٩٠١
الأردن	١٩٦١	١,٧٠٦,٢٢٦	٨٦٧,٥٩٧	٨٣٨,٦٢٩
الكويت	١٩٧٠	٧٣٨,٦٦٣	٤١٩,٨٨٢	٣١٨,٧٨١
لبنان	١٩٧٠	٢,١٢٦,٣٢٥	١,٠٨٠,٠١٥	١,٠٤٦,٣١٠
فلسطين	١٩٣١	١,٠٣٣,٣١٤	٥٢٤,٢٨٦	٥٠٩,٠٢٨
قطاع غزة	١٩٦٧	٣٥٦,٢٦١	١٧٢,٥١١	١٨٣,٧٥٠
سوريا	١٩٧٠	٦,٣٠٤,٦٨٥	٣,٢٣٣,١١٠	٣,٠٧١,٥٧٥
الإمارات	١٩٦٨	١٧٩,١٢٦	١١٠,٨٠٦	٦٨,٣٢٠
اليمن (ج)	١٩٧٣	١,٥٩٠,٢٧٥	٧٨٧,٠١٧	٨٠٣,٢٥٨
السودان	١٩٥٦	١٠,٢٦٢,٥٣٦	٥,١٨٦,١٢٦	٥,٠٧٦,٤١٠

الحجة الثانية التي يستخدمها الكتّاب المسلمون المعاصرون بكثرة، هي نقص عدد الرجال بسبب الحروب. ويذكّر أكثرهم هنا بحالة ألمانيا بعد

(٦) ورد الإحصاء في:

Minority Rights Group, *Arab Women*, Report no. 27, London, 1976.

الحرب العالمية الثانية، وبحث مؤتمر الشباب العالمي في ميونيخ في عام ١٩٤٨ رأي بعض الأعضاء المسلمين بإباحة تعدد الزوجات لحل مشكلة زيادة عدد النساء في ألمانيا، وضم المؤتمر هذا الرأي إلى توصياته. ويقتبس بعض الكتّاب ما سبق وأوردته الصحف المصرية، حول طلب الحكومة الألمانية من مشيخة الأزهر إرسال نظام تعدد الزوجات في الإسلام، ونيتها التفكير في الاستفادة منه، كحل لمشكلة زيادة النساء، وأن وفداً من العلماء الألمان اتصل بشيخ الأزهر لهذه الغاية. كما جاء في جريدة **الأهرام** بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠، أن هتلر كان يفكر جدياً في أن يبيح للرجل الألماني الزواج باثنتين شرعاً لضمان مستقبل قوة الشعب الألماني.(٧) وقد بالغت على ما يبدو، بعض الصحف في نقل هذا النبأ وصدّرته بمانشيت عريض تحت عنوان: «ألمانيا تبيح تعدد الزوجات».

ومن الطريف أن شوقي أبو خليل، وهو أحد الكتاب المسلمين، ومؤلف كتاب **الإسلام في قفص الاتهام**، اعتبر هذا العنوان/المانشيت حقيقة واقعة، واستخدمه في دفاعه عن نظام تعدد الزوجات، ويقول في كتابه (١٩٨٠):

> وأخيراً، وقع بيدي عدد من صحيفة **صوت الإسلام** فكان العنوان الرئيسي فيها نقلاً عن صحيفة **الأهرام** «ألمانيا تبيح تعدد الزوجات». فما حُمل به على الإسلام، زوراً وبهتاناً، أخذت به دولة مسيحية في هذا العصر.(٨)

ومن المعروف أن تعدُّد الزوجات، كنظام شرعي، كان دائماً محصوراً في عدد قليل من الرجال، ولم يكن في أي وقت مرتبطاً بنسبة عدد النساء إلى عدد الرجال. ثم إن ربط نظام التعدُّد بعدد النساء يؤدي منطقياً، عند قلة

---

(٧) لتفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، انظر: مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ٧٥-٧٦؛ السيد سابق، **فقه السنة**، ج ٢، ص ١٠٤.

(٨) شوقي أبو خليل، **الإسلام في قفص الاتهام**، ص ١٨٤.

عدد النساء - كما هي الحال في غالبية الدول العربية - إلى تبرير تعدّد أزواج المرأة الواحدة. ولا نظن أن هذا هو ما يسعى إليه الكتّاب المسلمون المعاصرون.

ويضيف كثير من الكتّاب إلى حجة نقص عدد الرجال بسبب الحروب، حجةً أخرى هي إكثار النسل لتعويض ما فُقد من الأفراد. وهكذا يصبح التعدّد عند بعض هؤلاء الكتّاب عاملاً رئيسياً لنشر الإسلام.

السيد سابق:

إن للإسلام رسالة إنسانية عليا كُلف المسلمون أن ينهضوا بها، ويقوموا بتبليغها للناس... والدولة صاحبة الرسالة، كثيراً ما تتعرض لأخطار الجهاد، فتفقد عدداً كبيراً من الأفراد، ولا بد من رعاية أرامل هؤلاء الذين استشهدوا، ولا سبيل إلى حسن رعايتهم إلا بتزوجهن. كما أنه لا مندوحة عن تعويض من فُقدوا، وإنما يكون ذلك بالإكثار من النسل، والتعدّد من أسباب كثرة النسل.[٩]

كوثر كامل علي، أستاذة الفقه المقارن بجامعة الأزهر (١٩٨٥):

إن في إباحة التعدّد إكثاراً للنسل وتنمية له فيعوض الأمة ما فقدت ويبدل مكان قلتها كثرة. ولقد فهم هذه الحقيقة المسلمون الأوائل، فالمعروف أن تعدُّد الزوجات كان هو الوسيلة التي قامت بعمليات التعويض في ما خاضه المسلمون في الصدر الأول من حروب طاحنة متواصلة في الداخل والخارج، ولولاه لأكلتهم الحرب.[١٠]

كما أن تعدد الزوجات بهدف زيادة عدد السكان، هو ضرورة اقتصادية

(٩) السيد سابق، فقه السنة، ج ٢، ص ١٠٢-١٠٤.

(١٠) كوثر كامل علي، نظام تعدد الزوجات في الإسلام، ص ٢٠٢.

عند بعض الكتّاب، بغض النظر عن الحروب ونتائجها. فالتعدّد عندهم يزيد من رخاء الأمة ويرتبط بتقدمها الحضاري.

مصطفى السباعي، أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة دمشق (١٩٦٢):

هل يجوز التفكير بمنع تعدّد الزوجات، والتعدّد يمدنا حتماً بأعداد من الأيدي العاملة لا يمنحنا إياها نظام الزوجة الواحدة؟[١١]

البهي الخولي، مؤلف كتابين حول المرأة المسلمة (١٩٧٠):

هناك ضرورات اقتصادية، تحتاج فيها المصلحة العامة إلى الأيدي العاملة، كما في الأقاليم القليلة السكان، التي تتوقف عماراتها بالغراس والأبنية، وإحياء الأرض الموات والصناعة على كثرة الأيدي العاملة، فيقوم تعدّد الزوجات بعد قليل من السنوات بحق تلك الضرورة العمرانية. وفي شمال الدلتا بمصر يقوم الشاهد على ذلك أقوى ما يكون الشاهد، فالأرض هناك واسعة المدى، بائرة غير مستصلحة، ولا تحتاج إلى غير الأيدي العاملة... ولا يحتاج الرجل هناك في إصابة الغنى والثروة إلا إلى أن يكون له أكثر من زوجة، فلا يمضي عليه غير قليل حتى يكون من ذوي الملكيات بعد أن كان حين وفوده إليها معدماً خاوي الوفاض.[١٢]

عبد الحميد أبو زيد، مؤلف كتاب **مكانة المرأة في الإسلام** (١٩٧٩):

لا شك في أن نظام تعدّد الزوجات، لم ينتشر بصورة واضحة، إلا في الشعوب ذات الحضارة، بيد أنه قليل الانتشار أو يكاد يكون منعدماً في الشعوب المتأخرة. ويرى الكثير من الفلاسفة والعلماء

---

(١١) مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١١٣.

(١٢) البهي الخولي، **الإسلام والمرأة المعاصرة**، ص ٩٢-٩٣.

أن نظام التعدد سوف يتسع نطاقه، كلما اتّسعت الحضارة وتقدمت المدنية.[١٣]

ويعتبر الكتّاب أنفسهم، على الرغم من ذلك، في تحليلات أخرى لهم، في كتبهم نفسها، تعدّدَ الزوجات ظاهرة مرتبطة بانخفاض المستوى الحضاري والثقافي.

مصطفى السباعي:

انتشار الوعي الاجتماعي والصحي والحضاري أدّى إلى انخفاض نسبة تعدد الزوجات، وسينخفض كلما ازدادت هذه العوامل رسوخاً في مجتمعنا.[١٤]

البهي الخولي:

إن حالات التعدّد الآن قلّت في المدن عما كانت عليه في أوائل هذا القرن قلةً واضحة لا يماري فيها أحد، وما ذلك إلا لأن الناس أصبحوا أكثر تقديراً للمسؤوليات، وأحسن إدراكاً لقيم الحياة، بفضل ما أصابوا من العلم والثقافة، وما شغلوا به أنفسهم وعقولهم من أهداف جدية، وغايات حسنة. ومع اطراد النهضة، واتّساع دائرة العلم والثقافة، ومعرفة الناس لحقائق دينهم وأهدافه، سيستمر النقصان في حالات التعدد.[١٥]

ووجد بعض الكتّاب في تحديد النسل، بعد اتساع النقاش حوله، حجة جديدة لتبرير التعدّد. ويقول الأستاذ في معهد الإحصاء في فرع الخرطوم لجامعة القاهرة، عبد المنعم الشافعي، في شرحه حول تنظيم الأسرة (١٩٧٣):

---

(١٣) عبد الحميد أبو زيد، **مكانة المرأة في الإسلام**، ص ٢٠٥.

(١٤) مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١١٢.

(١٥) البهي الخولي، **الإسلام والمرأة المعاصرة**، ص ٩٥.

إن الذين تحدثوا في موضوع تنظيم الأسرة، تصوروا أن تعدّد الزوجات يزيد من عدد السكان، وهذا في رأيي خطأ. فتعدد الزوجات يُنقص من عدد السكان، وذلك لأن المرأة التي تتزوج من رجل متزوج، يتعطل جزء من خصوبتها، لأنها لا تظفر إلا بجزء من فاعلية الرجل وقدرته على الإنجاب. وفي العادة يكون الزوج أكبر سناً منها فلا يستغل كل قدرتها على الإخصاب. ولكنها عندما تتزوج من هو في سنها، تكون خصوبتها أعظم.(١٦)

ولكن أكثر الكتّاب لهم رأي مختلف في ما يتعلق باستعداد الرجل والمرأة لإنجاب الذرية. ومن هؤلاء رشيد رضا:

من المعلوم بالمشاهدة أن الذَّكَر قد يكون مستعداً لوظيفة النسل من سن البلوغ إلى نهاية العمر الطبيعي وهو مئة سنة، وأن الأنثى ينقطع استعدادها في سن الخمسين إلى ٥٥، ثم إنها إذا حملت كان حملها شاغلاً لها عن غيره إلى نهاية مدته وهي تسعة أشهر في الغالب، ثم إلى انتهاء النفاس وهو أربعين يوماً في المتوسط وقد يمتدّ إلى شهرين ولكن لا حد لأقله، ثم إن استعدادها للحمل في مدة الرضاعة يكون ضعيفاً جداً ومن مصلحتها ومصلحة طفلها ألاّ يقع وإن كان ممكناً. ومدة الحمل والرضاعة المشتركة بين البدو والحضر سنتان ونصف (السنة) كما قال تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، ولكن الرجل يكون في كل هذه المدة مستعداً للقيام بوظيفته الزوجية إن لم يكن في كل يوم ففي كل أسبوع أو أقل أو أكثر على حسب قوة المزاج وسلامة البنية وحسن الغذاء وما يقابل ذلك من الأضداد. فإذا فرضنا أن زوجين اقترنا في متوسط سن البلوغ وهو ١٥ سنة، كان أقصى ما تلده له ٢٠ ولداً في

(١٦) عبد المنعم الشافعي، في: المؤتمر الإسلامي، **الإسلام وتنظيم الأسرة**، ج ١، ص ٣٧١-٣٧٢.

أربعين عاماً وهو على كونه نادراً يبلغ ربع ما يمكن أن يولد له من أربع نسوة إلى سن الثمانين.[١٧]

وكتب رشيد رضا هذا التحليل في عام ١٩٠٤، وما زال بعض الكتّاب المسلمين يستخدمونه في دفاعهم عن تعدد الزوجات. ومن هؤلاء أستاذ الثقافة الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز، أحمد محمد جمال، الذي يقول في عام ١٩٧٢:

لاحظ الإسلام - في ما نرى - بإبقائه على إباحة التعدد، مصلحة المرأة قبل مصلحة الرجل وضمن بذلك تحقيق وظيفتها، وموافقة طبيعتها. فالرجل - كما ثبت علمياً وتجريبياً - يستمر في إنجاب الذرية إلى السبعين من عمره بل إلى ما فوقها أحياناً، بينما تنقطع المرأة عن الإنجاب في الخامسة والأربعين أو الخمسين. وبذلك يحتاج الرجل إلى زوجة أخرى يتعاون معها على الإنجاب لعمارة الكون، واستمرار نظام الحياة. ولا جدال في أنه من الخير للزوجة الأولى أن تبقى في حمى الزوجية الحصين الأمين موفورة الكرامة، ومعها رفيق حياتها وأولادها منه، من أن يطلقها فتعيش وحيدة وإلى جانبها أولادها محرومين من عطف الأب ورعايته ورقابته وقيامه نحوهم بواجب التوجيه والتربية والتعليم.[١٨]

ويدافع عن تعدُد الزوجات إيضاً إبراهيم الجمل، مؤلف كتاب **تعدّد الزوجات في الإسلام**، ويقول في عام ١٩٨٦:

تختلف طبيعة الرجل عن المرأة من ناحية التكوين الجسماني،

---

(١٧) رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، ص ٦٨-٦٩؛ انظر أيضاً نصاً مشابهاً كتبه رشيد رضا في عام ١٩٠٤ في مجلة **المنار**، المجلد السابع، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(١٨) أحمد محمد جمال، **مفتريات على الإسلام**، ص ١٠٨.

فهو أكثر طلباً للأنثى في الغالب، ومستعد لأداء النسل طوال حياته، ولو عمّر طويلاً. والمرأة وإن كانت تتفق مع الرجل في الحكمة من التقائهما وهي حفظ النسل، إلا أنها تكون مستعدة لذلك إلى سن الخمسين... فإذا لم يُبَح للرجل التزوج بأكثر من امرأة يعطل ما يقرب من نصف عمره الطبيعي في الأمة، بتعطيل النسل الذي هو مقصود الزواج.(١٩)

ويرى الجمل أن إحدى غايات التعدد أيضاً هي إصلاح النسل، فالإسلام أباح تعدد الزوجات «ليكثر النسل، ويكثر عدد النابغين الذين بهم وحدهم تتم الأعمال الكبيرة».(٢٠)

ويرى محمد جمال أن هناك حجة أخرى في ما يتعلق بالنسل، هي رغبة الرجل بأولاد من الجنسين. ويقول:

لاحظ الإسلام أن بعض النساء لا ينجبن إلا إناثاً دون الذكور أو العكس، وإن كان هذا ليس في أيديهن، بينما يرغب الرجل في ذكور مع إناث، أو في إناث مع ذكور. وقد ثبت بالتجربة والواقع أن ينجب الرجل من الزوجة الثانية ما افتقده من الأولى.(٢١)

وتذكّرني هذه الحجة بجدي لأمي، الذي أنجبت له زوجته الأولى (جدتي) صبياً واحداً وأربع بنات، فتزوج عليها بامرأة ثانية رغبةً في المزيد من الذكور، فأنجبت له خمس بنات على التوالي.

ومن الجدير بالذكر هنا أن جميع الكتّاب المسلمين يؤكدون أيضاً أن التعدد ضروري للرجل بغض النظر عن إنجاب الأولاد أو عددهم أو جنسهم. وهذه الضرورة مبررة بقوة شهوة الرجل الجنسية، بحيث لا يمكنه

---

(١٩) إبراهيم الجمل، **تعدد الزوجات في الإسلام**، ص ٨٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢١) أحمد محمد جمال، **مفتريات على الإسلام**، ص ١٠٩.

الاكتفاء بزوجة واحدة. يضاف إلى ذلك كثرة الأيام التي يتعذَّر فيها على المرأة الممارسة الجنسية، وهي أيام الحيض والحمل والنفاس والمرض.

وتستشهد كوثر كامل علي، في عام ١٩٨٥، لدعم هذه الحجة، بما كتبه الإمام الغزالي، المتوفى عام ١١١١:

> ومن الطباع ما تغلب عليه الشهوة بحيث لا تحصنه المرأة الواحدة، فيستحب لصاحبها الزيادة عن الواحدة إلى الأربع، فإن يسّر الله له مودة ورحمة واطمأن قلبه بهن وإلا فيستحب له الاستبدال.[٢٢]

ويقدم لنا الأستاذ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، عطية محمد سالم، تحليلاً مفصلاً يوضح فيه، عن طريق عملية حسابية، سبب حاجة الرجل إلى أربع نساء بالضبط لقضاء حاجته الجنسية. ويقول في عام ١٩٧٥:

> إذا كان الزواج لعفة الطرفين، فإن الزوجة قد تعتريها أوضاع تتعطل فيها أهم وظيفتها. وبالتأمل في ظروفها كما خلقها الله نجد أن تلك الأوضاع قد تستغرق نصف الصالح لحياتها الزوجية. وبيان ذلك:
>
> أ - تعتريها الدورة الشهرية، أوسطها أسبوع، وهو بمعدل الربع من كل شهر وهو ربع السنة ثلاثة أشهر؛
>
> ب - تعتريها كذلك حالة النفاس ومتوسطها شهر؛
>
> ج - تعتريها كذلك حالة ما قبل النفاس بشهر ومبادئ الحمل من وحم مدة شهر، ومجموع هذه الحالات الثلاث ثلاثة أشهر

(٢٢) كوثر كامل علي، **نظام تعدد الزوجات في الإسلام**، ص ٢٠٠؛ انظر أيضاً: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ٦٩٧.

بالإضافة إلى الثلاثة السابقة تكون قد استغرقت نصف السنة علاوة على ما يطرأ عليها من أمراض. ثم إنها لتتوقف عن الإنجاب حول سن الخمسين، فما بعد الخمسين لا تكون صالحة للإنجاب، وما قبل الخمسين تكون معطلة في نصفها، فتكون صلاحيتها ٢٥ سنة فقط، بينما الرجل صالح للرجولة إلى سن التسعين أو المئة. فلو قدرنا وجود زوجين عاشا مئة سنة معاً، فإن الزوجة لن تكون صالحة للحياة الزوجية إلا ما يعادل ٢٥ سنة فقط، أي بنسبة الربع من مجموع عمرها، بينما الرجل يكون صالحاً للحياة الزوجية مدة المئة سنة كلها، فيكون قد فات عليه صلاحية ثلاثة أرباع عمره لو ظل مع زوجة واحدة، ولعل في هذه النتيجة الحسابية ما يشير إلى وجهة الحكمة في تحديد العدد بأربع نسوة للرجل.[٢٣]

والحجج الأخرى المستعملة كثيراً لتبرير التعدد، هي عقم الزوجة الأولى أو مرضها أو شيخوختها أو كره الزوج لها.

وعلى الرغم من أن جميع الحجج السابقة للتعدد تطابق وجهة نظر الرجل ومصالحه المختلفة، إلا أن معظم الكتّاب المسلمين يؤكدون أن إباحة التعدّد كانت أساساً لصالح المرأة وتكريماً لها وإنقاذاً لها من الدعارة وحفظاً للمجتمع من تدهور الأخلاق. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

غادة الخرسا، مؤلفة كتاب **الإسلام وتحرير المرأة** (١٩٧٨):

أباح الإسلام تعدُّد الزوجات تكريماً للمرأة حتى لا تكون متاعاً حراماً تنجب من سفاح.[٢٤]

---

(٢٣) عطية محمد سالم، **منهج التشريع الإسلامي**، ص ١١٦-١١٨.

(٢٤) غادة الخرسا، الإسلام وتحرير المرأة، ص ٥٣.

البهي الخولي:

إن كل زواج معناه استنقاذ امرأة من التسكع في الحانات، وغير الحانات، إلى كرامة البيت وشرف الزوجية.[٢٥]

عبد الحليم محمود، مؤلف كتاب **أوروبا والإسلام** (بدون تاريخ):

إذا زال تعدّد الزوجات، فإن الدعارة التي تندر في الأقطار الإسلامية، سوف تتفشّى فيها وتنشر آثارها المخربة.[٢٦]

عبد الحميد أبو زيد:

إن نظام التعدُّد والأخذ به في الإسلام كان له الفضل الأكبر في بقاء المجتمع الإسلامي نظيفاً بعيداً عن النقائص الخلقية التي عمّت البلاد التي لا تعترف به ولا تطبقه.[٢٧]

ومن المؤكد أن تعدد الزوجات، كنظام شرعي يمارسه عدد قليل من الرجال، لم يكن في أي وقت بديلاً عن العلاقات الجنسية خارج الزواج في المجتمعات الإسلامية. والدعارة موجودة في هذه المجتمعات كما في غيرها. ثم إن الشريعة الإسلامية تبيح للرجل أيضاً - ولو كان معدداً - التسرّي بالجواري، كما سنرى في الفصل القادم.

---

(٢٥) البهي الخولي، **الإسلام والمرأة والمعاصرة**، ص ٩٢.

(٢٦) عبد الحليم محمود، **أوروبا والإسلام**، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢٧) عبد الحميد أبو زيد، **مكانة المرأة في الإسلام**، ص ٢٠٥.

الفصل الثامن

التسرّي بالإماء

ورد في القرآن حوالى خمس عشرة آية مرَّ فيها لفظ ﴿ما ملكت أيمانكم﴾،[1] والمقصود به الرقيق. وليس هدفنا هنا معالجة موضوع الرّق في الإسلام، ولكن الإشارة إلى أن القرآن أباح للرجل، إلى جانب زوجاته الشرعيات، التسرّي بجواريه، كما تدلّ بعض الآيات القرآنية:

﴿. . . فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ (٤ : ٣).

﴿قد أفلح المؤمنون. . . الذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فهم غير ملومين﴾ (٢٣ : ١، ٥-٦).

﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي أتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك﴾ (٣٣ : ٥٠).

وعالج الفقهاء موضوع التسرّي بالإماء ضمن معالجتهم للأحكام الشرعية المتعلقة بالرقيق بشكل عام، وأكثر هذه الأحكام مدعوم بالأحاديث النبوية. ولم

---

(١) قرآن، ٤:٣، ٢٤، ٢٥، ٣٦؛ ١٦:٧١؛ ٢٣:٦؛ ٢٤:٣١، ٣٣، ٥٨؛ ٣٠:٢٨؛ ٣٣:٥٠، ٥٢، ٥٥؛ ٧٠:٣٠.

يعد لهذه الأحكام قيمة عملية في عصرنا هذا، ولذلك فإن أكثر الكتّاب المعاصرين لا يتعرضون في كتاباتهم لموضوع التسري بالإماء، بينما يؤكدون، من جهة أخرى، أن الإسلام كان يهدف إلى إبطال نظام الرّق بشكل تدريجي. ولكن بعض الكتاب ما زال يردد بعض هذه الأحكام. ومن هؤلاء إبراهيم الجمل الذي يقول في عام ١٩٨٦، بهدف إتمام بحثه حول القسم في الليالي بين زوجات الرجل المعدد:

> إذا كان عنده (الزوج) زوجات وإماء فأقام عند الإماء لم يلزمه القضاء للزوجات لأن القضاء يجب بقسم مستحق، وقسم الإماء غير مستحق، فلم يجب قضاء، لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يقسم بين نسائه، وبين مارية وريحانة (جاريتين للرسول)، وكذلك ليس للأمة حق في الاستمتاع.[٢]

وكان سبي نساء العدو إحدى الطرائق للحصول على الإماء، إلى جانب الشراء والإرث والهبة. وتبيح الشريعة الإسلامية للرجل المسلم التسري بالنساء المسبيات، ولو كان لهن أزواج في قومهن. ويشير المفسرون إلى أنه هذا هو المقصود من الآية التي تذكر المحرمات من النساء:

> ﴿حُرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم... والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ (٤: ٢٣-٢٤).

ويقول السيوطي في تفسيره لهذه الآية: «حرمت عليكم المحصنات، أي ذوات الأزواج من النساء، أن تنكحوهن قبل مفارقة أزواجهن حرائر مسلمات كُنَّ أو لا، إلا ما ملكت أيمانكم من الإماء بالسبي، فلكم وطؤهن وإن كان لهن أزواج في دار الحرب، بعد الاستبراء».[٣] وفرض الفقهاء في

---

(٢) إبراهيم الجمل، تعدد الزوجات في الإسلام، ص ٧٢.

(٣) السيوطي، تفسير الجلالين، ص ١٠٨؛ انظر أيضاً: شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٠، ص ٣٦.

تفسيرهم هذه الآية، معتمدين على بعض الأحاديث النبوية، الاستبراء بحيضة، وهو الانتظار حتى تحيض المرأة المسبية قبل ممارسة الجنس معها، وذلك للتأكد من كونها غير حامل. فإذا كانت حاملاً وجب الانتظار حتى تضع.(٤)

ولا يزال بعض الكتّاب المسلمين المعاصرين يبررون نظام سبي النساء والتسري بهن، ويستخدمون لهذه الغاية حججاً شبيهة بالحجج المستخدمة في تبرير تعدد الزوجات. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

رشيد رضا (١٩٣٢):

> الحكمة العامة المقصودة من التسري في الإسلام هي حكمة الزوجية نفسها، وحق النساء فيها أن يكون لكل امرأة كافل من الرجال لإحصانها من الفحش.(٥)

سيد قطب (١٩٦٥):

> يحسن ألا ننسى أن هؤلاء الأسيرات المسترقات، لهن مطالب فطرية لا بد أن يُحسَب حسابها في حياتهن، ولا يمكن إغفالها في نظام واقعي يراعي فطرة الإنسان وواقعه... فإما أن تتم تلبية هذه المطالب عن طريق الزواج، وإما أن تتم عن طريق تسري السيد، ما دام نظام الاسترقاق قائماً، كي لا ينشرن في المجتمع حالة من الانحلال الخلقي والفوضى الجنسية، لا ضابط لها، حين يلبين حاجتهن الفطرية عن طريق البغاء أو المخادنة، كما كانت الحال في الجاهلية.(٦)

---

(٤) لتفاصيل أكثر انظر: ابن تيمية، **فتاوى**، ص ٢٨٦-٢٩٥.

(٥) رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، ص ١٥٧.

(٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج ١، ص ٥٨٣.

زيدان عبد الباقي، أستاذ علم الاجتماع (١٩٧٧):

شرّع نظام التسرّي في الإسلام علاجاً للفساد الاجتماعي في مجتمع العدو وعقب الحروب المشروعة بين المسلمين وأعدائهم، على اعتبار أن انتصار المسلمين وتغلبهم على أعدائهم يستتبع علاج أحوال المهزومين، وأهمها تلك الكثرة الهائلة من نساء العدو الناتجة عن قتل الكثيرين من أزواجهن وأبنائهن بسبب الحرب. ذلك أن هذه الكثرة من النساء تكون بعد الهزيمة مشتتة الفكر، ضائعة المستقبل، ما لم يتم توزيعها على بيوت المسلمين، وهي بيوت يُذكَر فيها اسم الله كثيراً.(٧)

ولا يتحرّج عبد الباقي من أن يرى في نظام التسري «حفزاً لجنود المسلمين على الإقدام في الحرب وعاصماً لهم كذلك من الانحراف، بمعنى أنه لا يحلّ للمقاتل المسلم أن يقرب أية امرأة للعدو عند فتح بلاده، إلا إذا وزعها عليه الإمام».(٨)

عطية صقر، عضو مجمع البحوث الإسلامية ولجنة الفتوى بالأزهر (١٩٩٠):

أجاز الإسلام سبي النساء والتمتع بهن صيانةً لهن من الضياع، لأن أزواجهن أو أولياء أمورهن محاربون هلك بعضهم أو انقطعت صلته بهن بعد سبيهن، وليس من المصلحة إعادتهن إلى بلادهن، فقد لا يجدن أزواجهن أو من يعولهن، ويتعرضن للسوء، ولا يقال: فليكن ذلك وإثمها على قومها، لأن الحرب الإسلامية تراعي المعاني الإسلامية على الرغم من عداوة الدين.(٩)

---

(٧) زيدان عبد الباقي، **المرأة بين الدين والمجتمع**، ص ١٧١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٩) عطية صقر، **موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام**، ج ١، ص ٣٩٦-٣٩٧.

لقد أبطل إلغاء نظام الرّق رسمياً إمكانية تطبيق القسم الأخير من آية التعدد المتعلق بمُلك اليمين، كما أبطل العمل بجميع الأحكام الفقهية الخاصة بالعبيد والجواري في الشريعة الإسلامية.

والجدير بالذكر هنا أن تونس، التي أبطلت العمل بالقسم الأول من هذه الآية، بإلغائها نظام تعدد الزوجات، كانت أيضاً أول بلد عربي أبطل العمل بالقسم الأخير من الآية، بإلغائها نظام الرّق عام ١٨٤٦.

الفصل التاسع

زواج المتعة

يعرّف الفقهاء زواج أو نكاح المتعة بأنه جواز تمتُّع الرجل بالمرأة لقاء أجر معلوم لفترة معينة، ينتهي الزواج بانتهائها من غير طلاق وليس فيه وجوب نفقة. ويشكل هذا النوع من الزواج الموقت إحدى الطرائق الشرعية للاتصال الجنسي، إلى جانب الزواج العادي والتسرّي. وكان زواج المتعة، في رأي أهل السنّة، الذين يشكّلون الغالبية العظمى من المسلمين، مسموحاً به في صدر الإسلام، ثم نُسخ في ما بعد وحُرّم على المسلمين. ولكن الشيعة الإمامية لا يزالون يعتبرون هذا الزواج جائزاً في الإسلام.

ويرتكز النقاش حول هذا النوع من الزواج في الآية القرآنية:

﴿حُرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم... وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾ (٤:٢٣-٢٤).

ويرى عدد من المفسرين والفقهاء أن هذه الآية تخص زواج المتعة، لأنها تتكلم عن دفع الأجور بعد الاستمتاع، وذلك بعكس المهر في الزواج العادي، الذي يحق قبل الاستمتاع. ولكنهم يؤكدون أن هذه الآية نُسخت في ما بعد. ويرى آخرون أن الآية تخص الزواج العادي، وأن الرسول وليس

القرآن، هو الذي أجاز المتعة موقتاً ثم نهى عنها.[1] كما تورد كتب الفقه أن عدداً من الصحابة، منهم ابن عباس وابن مسعود، كانوا يقرأون هذه الآية على الشكل التالي: «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن».[2]

ولا يوجد في السُّنّة أي موضوع فيه هذه الكثرة من الأحاديث المتناقضة، المعتبَرة جميعها من الأحاديث الصحيحة، مثل موضوع زواج المتعة. وتوجد في صحيح مسلم سبعة أحاديث في السماح بهذا الزواج، واثنا عشر حديثاً في منعه.[3] ومن الأحاديث التي تسمح به: «عن جابر بن عبد الله قال: كنا نستمتع الأيام بالقبضة من التمر والدقيق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر»؛[4] وأيضاً: «عن عبد الله بن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله (ص) ليس لنا نساء فقلنا ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل».[5] وجاءت الأحاديث التي تمنع زواج المتعة، متضاربة في المناسبات التي نهى فيها الرسول عن هذا النوع من الزواج. ومن هذه المناسبات: «غزوة خيبر» و«غزوة أوطاس» و«فتح مكة» و«حجة الوداع». وهناك أحاديث تؤكد أن المتعة لم تحرم على زمن الرسول، ولكن على زمن الخليفة عمر بن الخطاب.

وجعل هذا التضارب في المناسبات أكثر الفقهاء والمفسرين يقرّرون أن زواج المتعة أبيح وحُرم عدة مرات. ويقول القرطبي في تفسيره:

قال ابن العربي: وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة،

---

(١) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٢، ص ٤١٩.

(٢) لتفاصيل أكثر انظر: **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج ٩، ص ١٨٢-١٨٤.

(٣) مسلم، **صحيح**، كتاب ١٦، الأحاديث ١٣-٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨٤.

(٥) المصدر السابق نفسه، ج ٩، ص ١٨٢.

لأنها أُبيحت في صدر الإسلام ثم حُرمت يوم خيبر، ثم أُبيحت في غزوة أوطاس، ثم حُرمت بعد ذلك واستقرّ الأمر على التحريم. وليس لها أخت في الشريعة إلا مسألة القبلة، فإن النسخ طرأ عليها مرتين ثم استقرّت بعد ذلك. وقال غيره ممن جمع طرق الأحاديث فيها: إنها تقتضي التحليل والتحريم سبع مرات.[٦]

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن فقهاء المذاهب السنية، لم يقرروا إقامة الحد (الرجم أو الجَلد للزاني والزانية) على من يمارس زواج المتعة، على الرغم من تحريمهم له واعتباره من قبيل الزنى. ويبررون هذا الموقف بشبهة الخلاف على هذا التحريم. ويعني هذا أنهم لم يكونوا مقتنعين تماماً بشرعية تحريم هذا الزواج. وهم يخصصون إضافة إلى ذلك، العديد من الصفحات في كتبهم الفقهية لمعالجة «أحكام المتعة» من دور الولي والشهود في هذا الزواج، ومقدار المهر ونَسَب الولد والنفقة والوراثة والطلاق والعدّة وعدد حيضات الاستبراء.[٧]

أما فقهاء الجعفرية، مذهب الشيعة الإمامية، فيعتبرون أن زواج المتعة كان وما زال جائزاً في الإسلام، حيث أقرّه القرآن والرسول والصحابة بعد وفاته. ويرون أن اضطراب الروايات في الأحاديث المانعة للمتعة يُسقط الاحتجاج بها لتحريم هذا الزواج. وما زال الشيعة يدافعون عن هذا النوع من الزواج، ويطالبون بالترخيص به أيضاً في بقية أنحاء العالم الإسلامي السني، وذلك لحل مشاكل الشباب الجنسية بطريقة مشروعة، إذا لم يكن باستطاعتهم عقد زواج عادي بسبب غلاء المعيشة وارتفاع المهور. ومن تصريحات الإمام موسى الصدر، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى

---

(٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٥، ص ١٢٥-١٢٩؛ انظر أيضاً المصدر نفسه: ج١٢، ص ١٠٦.

(٧) لتفاصيل أكثر انظر: ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٢، ص ٤٦٩؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٦، ص ٢١٤؛ دردير - دسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٢٣٩؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ١٢.

في بيروت سابقاً، أن «الزواج المنقطع (المتعة) الذي يقرّه الفقه الجعفري مستنداً إلى كتاب الله وسُنة نبيه في رأينا هو الحل المثالي لجميع مشاكل التطور الاجتماعي في حياة الأسرة».[٨]

وهناك أيضاً كتابات لبعض الكتّاب المسلمين السُّنة، يدعون فيها إلى إباحة زواج المتعة لمحاربة البغاء السري وانهيار الأخلاق عند الشبان، ولحل المشاكل الجنسية عند الجنود والطلاب وكل من لا يستطيع إقامة أسرة دائمة.[٩] ولكن بقية الكتاب تهاجم هذا الزواج وتعتبره نوعاً من الدعارة. ويبرر هؤلاء الكتّاب، على الرغم من ذلك، إباحته في بداية الإسلام. ويقول رشيد رضا:

نكاح المتعة أجازه النبي (ص) في السَّفَر ثم حرّمه، ثم أجازه ثم حرّمه على التأبيد. وكانت حكمة إجازته أنهم كانوا في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو حتى عزم أقوياء الإيمان على الجب والخصاء، وخيف على الضعفاء الزنى، ناهيك بما يتبعه من المفاسد. فكانت المتعة تربية للفريقين، وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها إحصان كل من الزوجين للآخر، ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل. والمتعة ليس فيها هذا المعنى، وإنما أُبيحت للضرورة ومنع مفاسد الزنى الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة.[١٠]

ويقول محمد الحامد، في دحض حجج الكتاب السنيين المطالبين بإباحة زواج المتعة في عصرنا هذا (١٩٧٨):

المتتبع لأحاديث إباحة المتعة في أول الأمر، يرى أن تلك

---

(٨) موسى الصدر، في: المؤتمر الإسلامي، **الإسلام وتنظيم الأسرة**، ج ١، ص ٢١٢.

(٩) انظر: محمد الحامد، **مجموعة رسائل**، ص ٦٨-٨٧.

(١٠) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٧، ص ٨٠٩.

الإباحة لم تكن حال القرار في الوطن والدار، بل إنما أُحلت في الغزو البعيد والسفر الطويل، إذ يشتد الشبق ويقل الصبر وتُخشى الفتنة وهم حديثو عهد بإباحية وكفر فكان من الحكمة أن يكون فطمهم عن الفاحشة تدريجياً كما حُرمت الخمر كذلك.[(١١)]

(١١) محمد الحامد، **مجموعة رسائل**، ص ٦-٧.

القسم الثالث

الطـــلاق

الفصل العاشر

الطلاق في الفقه الإسلامي

أورد القرآن عدداً من الآيات تمحورت حول موضوع الطلاق، شرح فيها الحالات التي يجوز فيها، والشروط المرفقة لها. وأهم الآيات القرآنيه المتعلقة بهذا الموضوع:

﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم. وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم. والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كنّ يؤمن بالله واليوم الآخر. وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً. ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم. الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله. فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به. تلك حدود الله فلا تعتدوها. ومن يتعدَّ حدود الله فأولئك هم الظالمون. فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره. فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله. وتلك حدود الله يبيّنها لقوم يعلمون. وإذا طلقتم النساء فبلغن

أجلهن فأَمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا. . . وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف﴾ (٢: ٢٢٦-٢٣٢)؛

﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة. ومتّعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره. متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين. وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عُقدة النكاح. وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾ (٢: ٢٣٧)؛

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾ (٢: ٢٤١)؛

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها. فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً﴾ (٣٣: ٤٩)؛

﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة. واتقوا الله ربكم. لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة. وتلك حدود الله. ومن يتعدَّ حدود الله فقد ظلم نفسه. لا تدري لعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً. فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف. وأَشهدوا ذوي عدل منكم، وأقيموا الشهادة لله﴾ (٦٥: ١-٢).

واعتبر الفقهاء اعتماداً على هذه الآيات الموجهة إلى الرجال، أن الطلاق هو حق للزوج وحده يستعمله متى شاء بإرادته المنفردة ومن دون حاجة إلى تبرير أو موافقة الزوجة أو تدخّل من جانب القضاء. واختلفوا حول صيغة الطلاق الشرعية، فمنهم من يقول إنه عمل مباح للزوج من دون قيد، لأن القرآن يقول: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء. . .﴾؛ و﴿إذا

طلقتم النساء...﴾. ويبررون ذلك بأن الرسول وكثيراً من صحابته طلقوا زوجاتهم من دون بيان سبب الطلاق. ولكن غالبية الفقهاء يقررون أن الطلاق محظور في الأصل ولا يباح للزوج إلا عند الضرورة.[١] ويردّون صواب رأيهم هذا إلى ما ورد في الآيات القرآنية: ﴿فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً﴾ (٤: ٣٤)؛ ﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾ (٤: ١٩). ويوردون أيضاً عدداً من الأحاديث، أهمها: «أبغض الحلال عند الله الطلاق»؛[٢] «لعن الله كل ذواق مطلاق»؛[٣] «تزوجوا ولا تطلقوا، فإن الطلاق يهتز له عرش الرحمن».[٤]

ومن الضرورات المبيحة للطلاق عند الفقهاء، نفور الزوج من زوجته أو ارتيابه بسلوكها الأخلاقي أو كبر سنها، ويوردون في تبرير هذه الضرورة الأخيرة أن الرسول أراد تطليق زوجته سودة عندما طعنت في السن.[٥]

والجدير بالذكر، أن تعريف غالبية الفقهاء للطلاق بأنه محظور إلا للضرورة أو للحاجة، هو تعريف أخلاقي ديني وليس له أي تأثير في ممارسة الزوج حقه في الطلاق من الناحية القضائية، كما سنشرح في ما بعد.

وتجب الإشارة إلى أن القرآن يتحدث عن أنواع أخرى للطلاق غير المباشر كانت سائدة وقت ظهور الإسلام، وفقدت أهميتها في ما بعد. وهذه الأنواع هي:

أ - الإيلاء (٢: ٢٢٦-٢٢٧): وهو أن يحلف الزوج ألا يجامع زوجته.

---

(١) لتفاصيل أكثر انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج ٦، ص ٢-٣.

(٢) ابن ماجة، **سنن**، ج ١، ص ٣١٨.

(٣) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٤) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٣، ص ٥.

(٥) السرخسي، **المبسوط**، ج ٦، ص ٣.

ويحق للزوجة بعد مضي فترة أربعة أشهر على امتناعه، أن تطالبه عن طريق القاضي بأن يعود إلى مجامعتها أو أن يطلقها.

ب – الظهار (٥٨: ١–٤؛ ٣٣: ٤): وهو أن يشبّه الزوج زوجته بامرأة محرّمة عليه، أو بجزء من جسمها، كأن يقول لها مثلاً: أنت عليّ كظهر أمي (ومن هنا اسم الظهار). وتحرم الزوجة على زوجها بهذا التشبيه، ولا يحق له ممارسة الجنس معها إلا بعد أن يقوم بالكفارة.

وكفارة الظهار، كما جاء في القرآن، هي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً. وإذا امتنع الزوج عن التكفير، فللزوجة أن تطلب من القاضي أن يجبره على ذلك. وللقاضي عند بعض الفقهاء أن يأمره بطلاق زوجته إذا أصر على الرفض.

ج – اللعان (٢٤: ٦–٩): وهو إمكانية اتهام الزوج زوجته بالزنى في حالة عدم وجود شهود، وذلك بأن يحلف أربع شهادات بأنها زنت ويضيف في الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ويمكن للزوجة نفي هذه التهمة بحلفها أربع شهادات بأن زوجها يكذب، وتضيف في الخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين. ويمكن للزوج عن طريق اللعان أيضاً، أن ينفي أبوته للولد الذي تحمله. ومهما تكن نتيجة هذه العملية تجب الفرقة بين الزوجين.

ويعتبر غالبية الفقهاء، الإيلاء والظهار من الأمور التي حرمها الإسلام لأن فيها ظلماً وإيذاءً للزوجة. ولكنهم، على الرغم من ذلك، يبذلون جهوداً كبيرة في تقديم تفاصيل دقيقة حول كيفية ممارستهما والآثار المترتبة على ذلك.

أما اللعان، برغم عدم أهميته من الناحية العملية، فإنه يشكل من الناحية النظرية الإمكانية الوحيدة للزوج لنفي أبوته للولد ضمن النظام القضائي الإسلامي.

والكلمة المستخدمة بشكل عام لحل رابطة الزوجية في الإسلام، هي كلمة «الطلاق». ويمكن للزوج أن يطلّق زوجته بإرادته المنفردة متى شاء، وله أيضاً أن يُنيب عنه غيره في إيقاع الطلاق، ويمكن أن يكون هذا الغير الزوجة نفسها. وقد يقع الطلاق بناءً على طلب الزوجة بعد اتفاق مع الزوج على أن تدفع له تعويضاً مالياً، كأن تُرجع له مثلاً ما أعطاها من مهر. وتسمى هذه الطريقة الطلاق عن طريق «الخلع»، أو الطلاق على مال. كما يمكن للزوجة في أحوال معينة أن تطلب الطلاق عن طريق القضاء، ويسمّى في هذه الحالة «التفريق».

أنواع الطلاق

يعطي الفقهاء، استناداً إلى الآيات القرآنية، الزوج الحق في تطليق زوجته ثلاث مرات، ويقسمون الطلاق بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليه إلى ثلاثة أنواع:

أ – الطلاق الرجعي: إذا طلّق الزوج زوجته للمرة الأولى أو الثانية فبإمكانه استرجاعها وإعادة رابطة الزوجية من دون عقد جديد، ولا يحتاج إلى رضى الزوجة ما دامت في فترة العدة المحددة في القرآن بثلاثة قروء (ثلاث فترات حيض).

ب – الطلاق البائن بينونة صغرى: إذا انقضت فترة العدة، بعد الطلاق الأول أو الثاني، قبل أن يسترجع الزوج زوجته، يصبح الطلاق بائناً. وبإمكان الزوج هنا إعادة رابطة الزوجية، للمرة الثانية أو الثالثة، ولكن برضى الزوجة وبعقد ومهر جديدين.

ج – الطلاق البائن بينونة كبرى: هو الطلاق للمرة الثالثة. وهنا يحرم على الزوج تزوج المرأة نفسها من جديد، إلا إذا تزوجها رجل آخر ومات أو طلقها.

وقسّم الفقهاء الطلاق أيضاً بالنسبة إلى وقت وقوعه وعدد التطليقات إلى نوعين:

أ - الطلاق السني أو الحلال: وهو أن يطلّق الزوج زوجته في فترة طهر (غير حائضة) لم يجامعها فيها وألاّ يستخدم حقه في التطليقات الثلاث دفعة واحدة. وقد قسّم بعض الفقهاء هذا النوع أيضاً إلى «حسن» و«أحسن». الأول (الحسن) أن يطلّقها في كل فترة طهر مرة واحدة حتى تنتهي التطليقات الثلاث في فترة العدة ويصبح الطلاق بائناً (بينونة كبرى)؛ والثاني (الأحسن) أن يطلقها مرة واحدة وينتظر انتهاء فترة العدة حيث يصبح الطلاق بائناً (بينونة صغرى).

ج - الطلاق البدعي أو الحرام: وهو أن يطلق الزوج زوجته وهي حائض، أو في فترة طهر جامعها فيها، أو أن يطلقها ثلاثاً بلفظ واحد أو خلال فترة طهر واحدة.

وتعريف الفقهاء لهذا النوع الأخير من الطلاق بأنه «بدعي» أو «حرام»، هو تعريف من الناحية الأخلاقية والدينية، وليس له أي تأثير على إيقاع الطلاق من الناحية القضائية. فقد قرر فقهاء المذاهب السنية الأربعة أن الزوج الذي يطلق زوجته وهي حائض أو في طهر جامعها فيه، يُعتبر آثماً لمخالفته الأوامر الدينية، ولكن طلاقه يكون نافذاً. وخالف هذا الرأي فقهاء الشيعة الإمامية والظاهرية وابن تيمية وابن القيم. وكذلك اعتبر فقهاء المذاهب السنية الأربعة الطلاق بالثلاث دفعة واحدة، نافذاً، وخالفهم في ذلك أكثر فقهاء الشيعة. والجدير ذكره أن جميع هذه الآراء تستند إلى أحاديث متناقضة وشروح مختلفة للآيات القرآنية.[٦]

(٦) لتفاصيل أكثر حول الطلاق السني والبدعي، انظر: علي الخفيف، **فرق الزواج**، ص ٢٥ وما بعدها؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٣، ص ٢٤ وما بعدها؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٦، ص ٤٤٤؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ١٦١.

المحلل

تحرم المرأة على زوجها السابق بعد ثلاث تطليقات، متفرقة أو بلفظ واحد، فلا يجوز له تزوجها من جديد إلا إذا تزوجها رجل آخر ومات أو طلّقها. و«يحلل» هذا الزوج الثاني زواج المرأة بزوجها السابق، لذلك يسمّى «المحلل». ويورد الفقهاء هنا حديثاً يلعن هذا المحلل والزوج السابق إذا كان بينهما اتفاق مسبق على هذا الزواج بهدف تحليل المرأة من جديد. ووضع الفقهاء، استناداً إلى كثير من الأحاديث، شروطاً لهذا الزواج، منها أن يكون زواجاً صحيحاً، وأن يحصل فيه دخول حقيقي. وحرّموه إذا كان يُقصد به التحليل، واكتفى بعضهم بعدم ذكر هذا القصد في عقد الزواج. كما ناقش الفقهاء كيفية الدخول، فاشترط بعضهم أن يرافق الإيلاجَ الإنزالُ، وقبل أكثرهم الإيلاج من دون الإنزال. ولم يعتبر فقهاء آخرون الدخول شرطاً لهذا الزواج.[٧]

كيفية إيقاع الطلاق

يقع الطلاق عن طريق نطق الزوج البالغ العاقل للفظ الطلاق، أو بالكتابة أو بالإشارة. وقد قسم الفقهاء اللفظ إلى صريح وكناية (مجازي).

أ - اللفظ الصريح: هو المشتمل على مادة «ط.ل.ق» ومشتقاتها، ومنها كلمة «طلاق»، كأن يقول الزوج لزوجته «أنت طالق». كما يمكن أن يضيف هذا اللفظ إلى جزء من زوجته كالرأس أو الوجه بالهدف نفسه. ويُعتبر من الألفاظ الصريحة أيضاً ما جرى به العرف وغلب استعماله، كعبارة «أنت عليّ حرام». وإذا وجه الزوج أحد هذه الألفاظ إلى زوجته يقع الطلاق مُباشرة من الناحية الدينية والقضائية، حتى ولو كان الزوج لم ينو فعلاً إيقاع الطلاق. وقرّر فقهاء المذاهب السنية الأربعة أنه لا أهمية للنية في حالة

---

(٧) انظر حول هذا الموضوع: أحمد الغندور، **الطلاق في الشريعة الاسلامية والقانون**، ص ٢٣١-٢٣٦.

استخدام اللفظ الصريح، فلا يؤخذ بقول من لم يكن يريد الطلاق.

ب - لفظ الكناية: هو اللفظ الذي يحتمل معنى الطلاق وغيره، كقول الزوج لزوجته «أنت حرة» أو «اذهبي». واشترط الفقهاء في حالة استخدام أحد ألفاظ الكناية، وجود النية عند الزوج في إيقاع الطلاق، فإذا لم يقصد بها الطلاق فلا يقع.

ج - الطلاق بالكتابة والإشارة: يقع الطلاق عند فقهاء السنة عن طريق الكتابة أيضاً. وفرّق بعضهم بين الكتابة المرسومة (المرفقة باسم الزوجة وعنوانها)، وغير المرسومة (التي تحتوي على عبارة تطليق الزوجة من دون أن تكون موجهة إليها). وقرروا وقوع الطلاق في الحالة الأولى ولو ادعى الزوج أنه لم ينو الطلاق. أما في الحالة الثانية، فلا يقع الطلاق إلا مع النية، لأنه ربما كان الزوج هنا يجرّب قلمه فقط. واشترط بعض الفقهاء النية في جميع الأحوال، بينما قرّر غيرهم وقوع الطلاق في جميع الأحوال بمجرد الكتابة، ولو من دون نية، وسواء أوصلت الرسالة إلى الزوجة أم لم تصل، وحتى لو غيّر الزوج رأيه بعد الانتهاء من الكتابة مباشرة. أما الطلاق عن طريق الإشارة فيقتصر على الأخرس، ويمكنه استخدام أصابعه لتحديد عدد التطليقات التي يريدها. وقصر بعض الفقهاء الطلاق بالإشارة على الأخرس الذي لا يعرف الكتابة.

ويرفض فقهاء الشيعة والظاهرية ألفاظ الكناية في الطلاق، ويقصرون اللفظ الصريح على «أنت طالق» عند الشيعة، وعلى كلمات «الطلاق، السراح، الفراق»، عند الظاهرية. كما لا يقبلون الطلاق بالكتابة إلا للأخرس، ويشترطون النية في جميع الأحوال.[٨]

---

(٨) لتفاصيل أكثر انظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٥٩١ وما بعدها؛ ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٢١ وما بعدها؛ ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٨٥ وما بعدها؛ الحلي، المختصر النافع، ص ١٩٧.

الإشهاد على الطلاق

اشترط فقهاء الشيعة والظاهرية حضور شاهدين عدلين لصحة الطلاق، معتمدين في ذلك على الآية القرآنية (٦٥ : ٢) التي تطلب وجود الشهود.

أما فقهاء المذاهب السنية الأربعة فقرّروا أنه لا يشترط وجود الشهود لإيقاع الطلاق. ويبررون أحقية موقفهم هذا بحجة أن ما جاء في القرآن لا يُعتبر شرطاً، لأنه للندب والاستحباب وليس للوجوب. ويضيفون أن الطلاق هو من حقوق الزوج، وليس المرء بحاجة إلى شهود عند استعماله حقه. ولم يرد عن الرسول ولا عن الصحابة، أن الشهادة شرط لصحة الطلاق برغم كثرة وقوعه في عصرهم.[٩]

القصد في لفظ عبارة الطلاق

يعتبر الفقهاء إذاً مجرد اللفظ الصريح لعبارة الطلاق، ولو من دون نية، كافياً لإيقاعه، ولكن هل يقع الطلاق إذا لفظ الزوج هذه العبارة هازلاً أو في حالة غضب أو سكر أو عن طريق الخطأ أو الإكراه؟

عالج الفقهاء جميع هذه الحالات بالتفصيل:

أ - طلاق الهازل: قرّر فقهاء المذاهب السنية الأربعة أن طلاق الهازل يقع من الناحية الدينية والقضائية. ويعتمدون في حكمهم هذا على الحديث التالي: «ثلاث جِدّهن جِد وهزلهن جِد: النكاح، والطلاق والعتاق».[١٠] ويعتبرون أن الهدف من إيقاع هذا الطلاق هو العقوبة والزجر عن اللعب والاستهزاء بأحكام الشريعة، وسد الباب في وجه من يحاول الرجوع عن الطلاق وتحمّل تبعاته بدعوى أنه كان هازلاً، كما كان يفعله بعض الناس في

(٩) انظر: ابن تيمية، **الفتاوى**، ج ٣، ص ٥٢؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٢٥١؛ الحلي، **المختصر النافع**، ص ١٩٩.

(١٠) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ٢٣٥.

الجاهلية. ويرى فقهاء المذاهب السنية الأربعة، أن هذا الأمر كان سبب نزول الآية القرآنية التالية: ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزواً﴾ (٢: ٢٣١).

ب - طلاق الغضبان: فرّق الفقهاء بين الغضبان الذي وصل به الغضب إلى درجة هذيان لا يدري فيها ما يقول ويفعل، والغضبان الذي لم يصل إلى هذه الدرجة، وقرروا عدم وقوع الطلاق في الحالة الأولى لأنها شبيهة بحالة المجنون الذي لا يُقبل طلاقه، فالعقل شرط أساسي لصحة الطلاق. ويورد الفقهاء هنا الحديث التالي: «لا طلاق في إغلاق»،[١١] مفسّرين كلمة «إغلاق» بالغضب. وقرّر فقهاء المذاهب السنية الأربعة في ما يتعلق بالحالة الثانية، أن الطلاق يقع، لأن الغضبان يدري هنا ما يقول. ويعتبرون أنه لو لم يقع الطلاق في هذه الحالة لما وقع أكثر الطلاق، فقلّما يطلّق أحد زوجته وهو غير غضبان.

ج - طلاق السكران: فرّق الفقهاء بين السكر بسبب مباح والسكر بسبب محرّم. والمباح هو ما كان ناتجاً عن شرب المسكر للتداوي أو للضرورة أو عن طريق الإكراه، بينما المحرم هو ما حدث عن شرب المسكر بشكل متعمّد. وقرّرت الغالبية العظمى من فقهاء المذاهب السنية الأربعة، عدم وقوع طلاق الزوج السكران في الحالة الأولى ووقوعه في الحالة الثانية، كعقوبة للزوج الذي تتسبّب نفسه في زوال عقله. ولم يقبل عدد من الفقهاء وقوع طلاق السكران في جميع الأحوال، لأن حالته شبيهة بحالة المجنون. وفي رأيهم أنه لا فرق بين ذهاب العقل بشكل متعمّد أو غير متعمّد، وقد وضعت الشريعة عقوبة للسكر المحرّم، ولا يجوز أن يُعاقَب المرء على جريمة أكثر من عقوبة واحدة.

د - طلاق المخطئ: المخطئ هو من لفظ عبارة الطلاق من دون أن يقصد أساساً لفظها، أو غير عالم بمعناها. وقرر جميع الفقهاء، ما عدا

(١١) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٣٥.

الحنفية، أن الطلاق لا يقع في هذه الحالة. أما فقهاء المذهب الحنفي فيقولون إن من أراد أن يقول لزوجته «اسقيني ماء»، فقال «أنت طالق»، وقع طلاقه. ويبرّر هؤلاء الفقهاء وقوع طلاق المخطئ بأن ما فاته ليس إلا القصد، والقصد ليس شرطاً لوقوع الطلاق، تماماً كما في حالة الهازل. ولكن هذا الطلاق يقع عندهم من الناحية القضائية وليس من الناحية الدينية، أي في ما بين الزوج والله. فإذا لم يعلم بهذا الطلاق عن طريق الخطأ إلا الزوج فبإمكانه متابعة الحياة الزوجية من غير حرج ولا إثم. أما إذا تنازع مع زوجته حول ذلك ورفع الأمر إلى القاضي، حُكم بوقوع الطلاق، لأن القاضي يبني أحكامه على الظاهر. والسبب في عدم إيقاع هذا الطلاق قضاءً وديانةً معاً هو، كما يقول الحنفية، أن المخطئ لم يرتكب ما يستحق معه العقوبة والزجر، كما هي الحالة عند الهازل.

هـ - طلاق المكره: قرّر جميع الفقهاء، ما عدا الحنفية، أن من أُكره على لفظ عبارة الطلاق فإن طلاقه لا يقع. ويورد هؤلاء الفقهاء، دعماً لرأيهم، عدداً من الآيات والأحاديث، منها الحديث المذكور سابقاً: «لا طلاق في إغلاق»، مؤكدين أن كلمة «إغلاق» تعني أيضاً الـ«إكراه». ومَن طلّق مكرهاً لا يقصد بذلك الفرقة بينه وبين زوجته، بل دفع الضرر الذي هُدّد به عن نفسه. أما فقهاء المذهب الحنفي فيعاملون المكرَه، كما في حالة المخطئ، كالهازل، ويعتبرون طلاقه نافذاً في جميع الأحوال برغم أنه لم يقصده عند اللفظ. ويسمح فقهاء المذاهب الأخرى بالطلاق عن طريق الإكراه إذا كان بحق، كإجبار القاضي الزوج على الطلاق لسبب مبرّر.

ولا يعتبر فقهاء الظاهرية والشيعة الإمامية الطلاق نافذاً في أي حالة من الحالات السابقة، ويشترطون لصحة الطلاق نية المطلق وقصده وحضور الشهود.[١٢]

---

(١٢) لتفاصيل أخرى حول القصد في لفظ الطلاق، انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٣، =

الطلاق المنجز والمضاف والمعلَّق

لم يكتف الفقهاء بالتقسيمات السابقة للطلاق، بل وضعوا أيضاً تقسيماً من نوع آخر. ويعتبر الفقهاء عقد الزواج من عقود «التمليكات»، كالهبة والبيع، ويجب إنجاز هذه العقود مباشرة من دون إضافتها إلى زمن مستقبل، أو تعليقها على شرط. أما الطلاق فيعتبرونه من عقود «الإسقاطات»، كالإبراء من الدين، ويمكن إنجاز هذا النوع من العقود مباشرة أو إضافته إلى زمن مستقبل أو تعليقه على شرط، كأن يقول الدائن مثلاً لمَدينه: «إذا جاء شهر رمضان، أو إذا وجدت عملاً لأخي، فقد أبرأتك من الدين».[١٣] وفي ما يلي هذا التقسيم:

أ - الطلاق المنجز: عند لفظ الزوج لأي عبارة يريد بها إيقاع الطلاق، يقع الطلاق في الحال، وتترتب عليه جميع آثاره.

ب - الطلاق المضاف: يمكن للزوج أن يلفظ عبارة الطلاق مقرونة بوقت مستقبل، كأن يقول لزوجته: «أنت طالق غداً، أو أول الشهر القادم، أو أول السنة القادمة». ويعتبر فقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة هذا الطلاق صحيحاً، ويقع عند حلول الوقت الذي أضيف إليه. أما فقهاء المالكية فيرون أن الطلاق المضاف يقع في الحال، لأنه يجعل الزواج موقتاً، كزواج المتعة الباطل عند المذاهب السنية الأربعة. وليس لهذا النوع من الطلاق من الناحية العملية أهمية كبيرة.

= ص ٩٩ وما بعدها؛ الرملي، **نهاية المحتاج**، ج ٦، ص ٨٢، ٤٣٦؛ الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٣٢٦، ٣٦٥ وما بعدها؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ١١٨ وما بعدها؛ ج ٨، ص ٢٠٨ وما بعدها، ٢٥٥ وما بعدها؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٢٠٢ وما بعدها؛ الحلي، **المختصر النافع**، ص ١٩٧ وما بعدها.

(١٣) انظر: الغندور، **الطلاق**، ص ١٩٧.

ج - الطلاق المعلّق: يمكن للزوج أن يربط وقوع الطلاق على حصول أمر في المستقبل، شرط أن يكون هذا الأمر ممكن الوقوع. وقد يكون ذلك مرتبطاً بأفعال الزوج نفسه، كأن يقول: «إذا لم أدفع الدين إلى فلان غداً فزوجتي طالق». وقد يكون مرتبطاً بأفعال الزوجة، كأن يقول الزوج لزوجته: «إن كلمتِ فلاناً فأنتِ طالق». كما قد يكون مرتبطاً أيضاً بأفعال غير الزوجين، كأن يقول: «إن سافر فلان إلى بلد آخر فزوجتي طالق»، بل قد يكون الطلاق مرتبطاً بأفعال غير اختيارية، أي خارجة عن إرادة الإنسان، كأن يقول لزوجته: «إن ولدت أنثى»، أو «إن هطلت الأمطار بعد أسبوع، فأنت طالق». ويسمي أكثر الفقهاء هذا النوع من الطلاق أيضاً «يمين الطلاق» أو «الحلف بالطلاق»، إذا كان هدف الزوج من تعليق الطلاق - بأفعال اختيارية - تخويف زوجته أو حمل نفسه أو زوجته أو شخص آخر على فعل شيء أو على عدم فعله. وغالباً ما يستعمل الزوج هنا عبارة «عليّ الطلاق» مرفقة برغبته، فإذا لم تتحقق هذه الرغبة طلقت زوجته. ويُستعمل الحلف بالطلاق كثيراً من الناحية العملية، ويسبّب كثيراً من المشاكل والمآسي الاجتماعية. وقرّر فقهاء المذاهب السنية الأربعة - ما عدا استثناءات نادرة - أن الزوج لا يمكنه التراجع عن يمينه بأي حال، وأن الطلاق المعلّق يقع متى وُجد المعلّق عليه، سواء أكان فعلاً للزوج أو للزوجة أو لغيرهما، أم كان أمراً لا دخل فيه لأحد من الناس، وسواء أقصد الزوج به - عن طريق الحلف - مجرد التخويف والحمل على فعل شيء أو تركه، أم لم يقصد ذلك.

واعتبر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، من بين فقهاء السنّة، أن الطلاق المعلّق إذا كان في معنى اليمين - أي لا يقصد فيه الطلاق بحد نفسه بل الحث على فعل أو عدم فعل شيء ما - فإنه لا يقع. وعلى الزوج، بدلاً من الطلاق، دفع «الكفارة» التي تجب في الحنث في اليمين (وهي عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو صيام ثلاثة أيام). ويضيف بعض الكتّاب أسماء أشخاص آخرين كانوا يرون عدم لزوم الطلاق إذا كان في معنى اليمين،

كالإمام عليّ وشريح وعطاء والحكم. أما فقهاء الظاهرية والشيعة الإمامية فلا يقبلون أي نوع من الطلاق المضاف أو المعلّق.[١٤]

ويظهر الاختلاف في الفقه بين الحكم الديني والحكم القضائي، على أشده في معالجة الفقهاء للطلاق. فهم، برغم تعريفهم الأخلاقي الديني للطلاق على أنه محظور إلا للضرورة أو الحاجة، لم يوفروا أي جهد في تسهيل إيقاعه. ودفعهم اعتبارهم الطلاق «إسقاطاً»، إلى تحليلات «منطقية» أطلقوا فيها العنان لخيالهم، فجعلوا من الطلاق غالباً مشكلة لغوية ونحوية وتمرينات عقلية أكثر منه مشكلة اجتماعية. ونورد في ما يلي بعض الأمثلة حول تعليق الطلاق، مما ورد في كتب الفقه وما زال يردده كثير من الكتّاب المسلمين المعاصرين:

إذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إن لم أضرب غلامي» فهرب الغلام ومات قبل أن يضربه الزوج، تصبح الزوجة مطلقة.[١٥]

إذا قال الزوج لزوجته: «إذا طلّقتك فأنت طالق»، وطلّقها، تصبح الزوجة مطلّقة مرتين في الحال. أما إذا قال: «كلّما وقع طلاقي فأنت طالق» وطلّقها، تصبح مطلّقة ثلاثاً. وإذا قال: «إذا لم أطلّقك فأنت طالق» ولم يطلّقها، تطلق مرة واحدة. أما إذا قال: «كلما لم أطلّقك فأنت طالق» ولم يطلّقها، طلقت ثلاثاً في الحال.[١٦]

---

(١٤) لتفاصيل أكثر حول الطلاق المضاف والمعلق، انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٣، ص ١٢٦ وما بعدها؛ الخطيب، **مغني المحتاج**، ج ٣، ص ٣١٣ وما بعدها؛ الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٣٩٠ وما بعدها؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٣٥٦ وما بعدها؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٢١٢ وما بعدها؛ الحلي، **المختصر النافع**، ص ٢٢ وما بعدها.

(١٥) انظر: شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(١٦) انظر: الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٤٩٦-٤٩٨، ٥٣٨.

إذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إذا لم أشرب ماء هذا الكوز» ولم يكن فيه ماء، أو قال: «أنت طالق إذا لم أقتل فلاناً» وكان هذا الشخص ميتاً (سواء أعلم الزوج بموته، أم لا)، وقع الطلاق في الحال.[١٧]

إذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إن حاضت فلانة» وكانت هذه المرأة في سن من تحيض، وقع الطلاق. أما إذا كانت في سن اليأس أو صغيرة (غير بالغة)، فلا يقع الطلاق حتى ترى دم الحيض.[١٨]

إذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إن كلمتِ رجلاً، وإن كلمتِ طويلاً، وإن كلمتِ أسود» فكلمت زوجته رجلاً أسود طويلاً، طلقت ثلاثاً؛ أو إذا قال: «أنت طالق إن ولدتِ ولداً، وإن ولدتِ بنتاً، وإن ولدتِ سوداء» فولدت بنتاً سوداء، طلقت ثلاثاً.[١٩]

إذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إن أكلتِ رمانة وإن أكلتِ نصف رمانة» فأكلت الزوجة رمانة، طلّقت مرتين، مرة لنصف الرمانة ومرة لأكملها. أما إذا قال: «أنت طالق كلما أكلتِ رمانة وكلما أكلتِ نصف رمانة» فأكلت رمانة طلقت ثلاثاً، مرة بسبب الرمانة بأكملها ومرتين بسبب نصفيها.[٢٠]

إذا علّق الزوج الطلاق بدخول بهيمة إلى الدار، فدخلت

---

(١٧) الحصري، الأحوال الشخصية، ص ٥٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥١٧-٥١٨.

(١٩) المصدر السابق نفسه، ص ٥٣٣، ٥٥٢.

(٢٠) المصدر السابق نفسه، ص ٥٣٣.

مختارةً، طلقت زوجته. أما إذا دخلت البهيمة عن طريق الإكراه، فلا يقع الطلاق.[٢١]

إذا طار طائر بحضور رجلين متزوجين فقال أحدهما: «إن كان هذا غراباً فامرأتي طالق»، وقال الآخر: «إن لم يكن غراباً فامرأتي طالق»، والتبس الأمر، فلا تطلق الزوجتان قضاءً، ولكن ديانةً يجب على الزوجين تطلقيهما. أما إذا طار طائر بحضور رجل له زوجتان، وقال: «إن كان غراباً فزينب طالق، وإن لم يكن فعمرة طالق» والتبس عليه الأمر، فيجب عليه تطليق الزوجتين معاً، لأنه غير متأكد أيهما طلقت فعلاً.[٢٢]

إذا قال الزوج: «إن قتل زيد صيداً منفرداً بقتله، فامرأتي طالق»، فجرح زيد صيداً وغاب عنه، فوُجِد ميتاً في ما بعد، طلقت زوجته، لأن الظاهر أنه منفرد بقتله.[٢٣]

وعند الحنفية، إذا قال رجل: «إن تزوجتُ هذه المرأة فهي طالق» وتزوجها، تصبح مطلقة في الحال.[٢٤]

الطلاق عن طريق الإنابة

يمكن الرجل أن يمارس حقه في الطلاق، أو أن ينيب عنه شخصاً آخر في إيقاعه. وقد يكون هذا الشخص الزوجة نفسها. وسنعالج هنا هذا الموضوع المعقّد بشيء من التفصيل، لأن أهميته ازدادت بسبب النقاش حول إمكانية الزوجة إنهاء الزواج. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزوجة لا تملك بنفسها، في أي حال، حق إيقاع الطلاق إلا برخصة من زوجها. وتُثبت هذه

---

(٢١) الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٥٠٦.

(٢٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢.

(٢٤) انظر: الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٤٦١.

الرخصة في الواقع تملُّك الزوج وحده حقَّ الطلاق في الشريعة.

ويعتمد الفقهاء في معالجتهم هذا الموضوع على ما جاء في القرآن حول تخيير الرسول زوجاته بين البقاء معه أو مفارقته: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تُردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتّعكن وأسرّحكن سراحاً جميلاً. وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعدّ للمحسنات منكن أجراً عظيماً﴾ (٣٣:٢٨-٢٩). وسوف نورد رأي كل مذهب على حدة، نظراً إلى كثرة اختلاف آراء الفقهاء وتعقيدها حول هذا الموضوع.

يفرّق فقهاء الحنفية بين نوعين من الإنابة في الطلاق: التوكيل والتفويض. ويفتون في حالة التوكيل للوكيل بأن يعمل بمشيئة الزوج الذي يمكنه تغيير رأيه وعزله في أي وقت. أما في حالة التفويض، فيجيزون للمفوَّض إليه أن يتصرف بمشيئته الخاصة. ولا يمكن الزوج التراجع عن التفويض، لأن الحنفية يشبّهونه بالطلاق المعلّق الذي يعتبرونه يميناً لا يجوز إلغاؤه. وتكون الإنابة للزوجة دائماً تفويضاً. ويحتفظ الزوج أيضاً في جميع الأحوال - في كافة المذاهب الفقهية - بحقه في الطلاق بإرادته المفردة. ويفرّق فقهاء الحنفية في حالة تفويض الطلاق للزوجة - وهي ما يهمنا هنا - بين التفويض غير المضاف إلى زمن معين، والمقيَّد بزمن، والمعمَّم في جميع الأزمان. ويقول الزوج لزوجته مثلاً في الحالة الأولى: «طلّقي نفسك» من دون إضافة أخرى. وعلى الزوجة هنا أن تختار الطلاق أو عدمه «في المجلس»، أي قبل أن تغادر المكان الذي علمت فيه بالتفويض، وحتى قبل أن تتكلم عن موضوع آخر، وإلا سقط حقها في تطليق نفسها. ويفوض الزوج زوجته مثلاً في الحالة الثانية، لمدة شهر، فإذا انقضت هذه المدة ولم تطلّق نفسها بطل التفويض. ويقول الزوج لزوجته في الحالة الثالثة: «طلّقي نفسك متى شئت»، فإذا طلّقت نفسها مرة انتهى التفويض. ويمكن الزوج هنا إرجاعها، لأن هذه التطليقة تُعتبر رجعية، وللزوج الحق في الطلاق ثلاث

مرات. أما إذا استعمل الزوج عبارة «كلما شئت»، كان لها أن تطلّق نفسها أكثر من مرة إلى ثلاث مرات، حيث يصبح الطلاق بائناً، فالزوجة لا يحق لها أن تطلّق نفسها ثلاثاً بعبارة واحدة. كما قرر فقهاء الحنفية أنه إذا استعمل الزوج في التفويض لفظاً صريحاً، مثل: «طلّقي نفسك»، يكون الطلاق رجعياً. أما إذا استعمل لفظة كناية، مثل: «اختاري نفسك»، يكون الطلاق بائناً. ويسمح فقهاء الحنفية بالتفويض قبل إتمام عقد الزواج وأثناءه وبعده، انطلاقاً من اعتباره تعليقاً للطلاق، مخالفين بذلك فقهاء بقية المذاهب الذين لا يقبلون بتفويض أمر الطلاق إلى الزوجة إلا بعد الزواج.(٢٥)

ويفرّق فقهاء المالكية بين ثلاثة أنواع من الإنابة في الطلاق: التوكيل والتمليك والتخيير. ويمكن أن يكون التوكيل عندهم للزوجة أيضاً، ويتصرّف الوكيل حسب إرادة الزوج الذي يمكنه عزله، إلا إذا كان الوكيل هو الزوجة وتعلّق توكيلها بحق لها. فإذا قال الزوج لزوجته مثلاً: «إن تزوجتُ عليك فقد وكلتك على طلاق نفسك، أو طلاق التي أتزوجها عليك»، فليس له أن يتراجع عن ذلك. ويمكن أن يكون التمليك أيضاً للزوجة أو غيرها، ولا يمكن الزوج التراجع عنه. وليس للزوجة هنا أن تطلّق نفسها أكثر من طلقة واحدة رجعية، إلا إذا فوضها الزوج صراحة بأكثر من ذلك، أي طلقتين أو ثلاث. أما في التخيير، فيكون الطلاق من حيث المبدأ بائناً، بثلاث طلقات، إلا إذا حدد الزوج صراحة أقل من ذلك. وتُجبر الزوجة في حالتي التمليك والتخيير، على القرار بالطلاق أو عدمه قبل متابعة العلاقة الجنسية مع زوجها. وبإمكان القاضي إسقاط حقها في طلاق نفسها إذا طلب منها الاختيار وتماطلت في ذلك.(٢٦)

ويسمح فقهاء الشافعية أيضاً للزوج بأن يُنيب زوجته أو غيرها في

---

(٢٥) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٣، ص ١١٢-١٢٩.

(٢٦) انظر: الحطاب، مواهب الجليل، ج ٤، ص ٩١-٩٨.

الطلاق، ولكنهم يختلفون حول تسمية الإنابة للزوجة، فبعضهم يقول إنها توكيل، ويقول آخرون إنها تمليك. واشترط أكثرهم فورية جواب الزوجة «في المجلس» إلا إذا كانت صيغة التفويض تسمح بزمن أطول. ويُعتبر طلاق الزوجة لنفسها رجعياً إلا إذا اشتُرط غير ذلك. يمكن الزوج، في جميع الحالات، عند فقهاء الشافعية، الرجوع عن الإنابة قبل التنفيذ، سواء أكانت للزوجة أم غيرها، وسواء أسُمّيت توكيلاً أم تمليكاً.[٢٧]

ورأي فقهاء المذهب الحنبلي شبيه برأي الشافعية ما عدا أنهم يعتبرون جميع أنواع الإنابة في الطلاق توكيلاً، لذلك يسمحون للزوج بالرجوع عنها قبل التنفيذ.[٢٨]

ولا يقبل فقهاء الظاهرية أي نوع من الإنابة في الطلاق للزوجة أو لغيرها، لأن القرآن يخاطب الأزواج فقط في جميع الآيات المتعلقة بالطلاق.[٢٩]

ولا يسمح أغلب فقهاء الشيعة بتفويض الطلاق إلى الزوجة عن طريق تخييرها، مبررين ذلك بأن الطلاق في القرآن هو حق خاص للزوج، وأن تخيير الرسول لزوجاته كان أمراً خاصاً به ولا ينطبق على بقية المسلمين. ولكنهم يسمحون للزوج في الوقت نفسه بأن يوكل زوجته في طلاق نفسها أو ضرتها، مبررين ذلك بأنه يجوز للمرأة أن تكون وكيلة في باقي أنواع العقود، ولا داعي لاستثناء الطلاق منها. ويقصر بعض فقهاء الشيعة إمكانية توكيل الزوج لغيره في طلاق زوجته على حالة غيابه فقط.[٣٠]

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن تفويض الزوجة في الطلاق يختلف عن اشتراطها أن تملك حق الطلاق متى شاءت عند إتمام عقد الزواج. وهذا

(٢٧) انظر: الخطيب، **مغني المحتاج**، ج ٣، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٢٨) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٨، ص ٢٩٣-٢٩٩.

(٢٩) انظر: ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ١١٦-١٢٤.

(٣٠) انظر: العاملي، **الروضة البهية**، ج ٢، ص ١٤٨-١٤٩.

الشرط مرفوض من جميع الفقهاء، ويعتبرونه من الشروط الباطلة المخالفة لأحكام الشريعة في الزواج.

وسنعالج في ما يلي الشروط المقترنة بعقد الزواج، والتي ازدادت أهميتها أيضاً في القرن العشرين بسبب النقاش حول إمكانية الزوجة المسلمة إنهاء زواجها. ويعالج هذا الموضوع بقية الكتاب عادة ضمن فصل الزواج. وسنقتصر هنا على ما يمكن الزوجة أن تضعه من شروط، لأنها لا تملك حق الطلاق في الشريعة، ولأن الزوج يمكن أن يطلق في أي لحظة إذا لم تعجبه الزوجة أو الزواج.

شروط عقد الزواج

ثمة اختلاف كبير حول شروط عقد الزواج بين فقهاء المذهب الحنبلي وفقهاء المذاهب الأخرى. فالحنابلة ينطلقون من مبدأ اعتبار كل شرط في الزواج صحيحاً ولازماً، إلا إذا كان هناك دليل شرعي، كنص قرآني مثلاً، يثبت بطلانه. وينطلق بقية الفقهاء من مبدأ عدم الالتزام بالشرط، إلا إذا كان هناك دليل شرعي يثبت صحته.

ويعتبر فقهاء المذهب الحنبلي من الشروط الصحيحة ما كان فيه منفعة لأحد العاقدين، كاشتراط المرأة ألا يتزوج عليها زوجها أو لا يُخرجها من دارها أو بلدها. وثمة اختلاف في المذهب حول اشتراط المرأة على من يتزوجها أن يطلق ضرتها. والرأي الراجح عندهم أن هذا الشرط غير صحيح (باطل أو فاسد)، ولا يُلزم الزوج بالوفاء به. ولكن هناك رأياً آخر، يمثله أبو الخطاب، يقول بأنه شرط صحيح يلزم الزوج به. وللزوجة حق فسخ الزواج إذا لم يلتزم الزوج بالشروط الصحيحة. ويعتمد فقهاء الحنابلة في قبولهم هذه الشروط على حديث: «المسلمون عند شروطهم».[٣١]

---

(٣١) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٩٣-٩٤. وللحديث ولأحاديث أخرى حول الموضوع نفسه، انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٢، ص ١٥٢.

ويعتبر فقهاء الحنفية والشافعية اشتراط المرأة على من يتزوجها ألاّ يتزوج أو لا يتسرى عليها، من الشروط الفاسدة. ويرون أن عقد الزواج يصح بهذه الشروط، ولكن لا يلزم الزوج بالوفاء بها، لأنها مخالفة للشريعة. ويعتمدون في ذلك على الحديث السابق نفسه، مع إضافة العبارة التالية إليه «إلا شرطاً أحلَّ حراماً، أو حَرَّم حلالاً». ويحرّم الشرط السابق على الزوج التسرّي والزواج بأكثر من امرأة واحدة، وهما أمران محلَّلان له في القرآن.[٣٢]

ويعتبر فقهاء المالكية هذا الشرط من الشروط الصحيحة ولكنه «مكروه»، والوفاء به غير واجب على الزوج بل «مستحب» فقط. ومن الشروط الفاسدة عندهم - وعند المذاهب الأخرى أيضاً - أن تشترط المرأة أن تطلق نفسها متى شاءت، لأن ذلك مناقض لمقصود عقد الزواج.[٣٣]

ويمنع فقهاء الظاهرية كل شرط لا يستند إلى نص قرآني، ويعتبرون الزواج نفسه فاسداً إذا اشتُرطت فيه مثل هذه الشروط، ومنها ألاّ يتزوج الزوج إلا بزوجته، أو لا يُخرجها من بلدها، أو لا يتسرى بجارية، لأنها تتضمن تحريم ما هو حلال.[٣٤]

ونلاحظ في ما يتعلق بهذين الموضوعين (الإنابة في الطلاق والشروط في الزواج)، أن فقهاء الحنفية يقبلون - خلافاً لبقية المذاهب - تفويض الزوج زوجته في طلاق نفسها عند إنشاء عقد الزواج، ولكنهم يرفضون - كالمذاهب الأخرى - أن يكون حق الطلاق للمرأة شرطاً من شروط الزواج. ونرى أن فقهاء الحنابلة يقبلون - خلافاً لبقية المذاهب - بوضع

---

(٣٢) انظر: الخطيب، **مغني المحتاج**، ج ٧، ص٩٣؛ الشافعي، **الأم**، ج ٥، ص ٦٥.

(٣٣) انظر: الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٣٤) انظر: ابن حزم، **المحلى**، ج ١١، ص ١٤٠-١٤١.

بعض الشروط في عقد الزواج، كعدم زواج الزوج على زوجته وإلا لكان لها حق فسخ الزواج، ولكنهم يعتبرون إنابة الزوجة في طلاق نفسها توكيلاً يمكن الزوج الرجوع عنه قبل التنفيذ.

وهكذا، يبدو أحد المذاهب متسامحاً في بعض المسائل ومتشدداً في غيرها، من دون أن يكون الحافز الاجتماعي لموقف معين واضحاً. والسبب أن اهتمامات الفقهاء كانت منطقية - فقهية أكثر منها اجتماعية. فقد اعتبر الفقهاء الحنفية مثلاً، «تفويض» الزوجة في طلاق نفسها بمثابة «تعليق» للطلاق الذي هو حق للزوج يمارسه كيفما ومتى شاء. وقبلوا أن يعلق الرجل طلاقه لإحدى النساء على زواجه بها، بقوله: «إذا تزوجتك فأنت طالق». وقد جرّهم هذا المنطق الفقهي - برغم رفضهم القاطع قبول أي «شرط» خارج عما يتطلبه عقد الزواج - إلى قبول «تفويض» الزوج زوجته في طلاق نفسها قبل عقد الزواج وأثناءه وبعد إنشائه. وكانت هذه المسألة في الماضي مجرد مسألة نظرية ولم تكن لها أي قيمة من الناحية العملية. فلماذا يمنح الزوج، بشكل اختياري، زوجته الحق في إنهاء زواجه متى شاءت، إذا كان ذلك ليس في صالحه، وهو يعلم أنه لا يمكن إجباره على مشاركتها له في هذا الحق الذي تضمنه الشريعة للزوج وحده؟

وتبقى معالجة جميع الفقهاء المفصلة لإنابة الزوج لزوجته في الطلاق - أثناء قيام الزوجية - نظريةً أيضاً، إلا إذا تصورنا حاجة الزوج إلى ذلك في حالات خاصة، لا يذكر الفقهاء منها إلا مثال تخيير الرسول زوجاته، الذي كان في الواقع تهديداً بالطلاق أكثر منه تخييراً. ويدل إصرار الفقهاء على فورية قرار الزوجة «في المجلس» في حال تخيير زوجها لها بين البقاء عنده أو مفارقته، على أنهم ينطلقون من حالات خاصة. وتضمن فورية قرار الزوجة عدمَ بقاء هذا الحق في يدها فترة أطول من اللازم. فإعطاء حق الطلاق للزوجة في الأحوال العادية يخالف في الواقع النظام الإسلامي الذي يعتبر الزواج من «التمليكات»، والطلاق من «الإسقاطات»، والزوج وحده هو

الذي «يملك» وهو الذي «يُسقط»، وليس الزوجة.

وسوف نتطرق في الفصل القادم إلى كيفية توفيق واضعي القوانين الحديثة بين قبول الشروط في الزواج (في المذهب الحنبلي) وتعليق الطلاق (في المذهب الحنفي)، في سماحهم للمرأة بالاشتراط في عقد الزواج أن تملك هي أيضاً حق الطلاق. وهذا الشرط موقوف على موافقة الرجل الذي ستتزوج به، والذي يمكنه دائماً رفضه.

وبإمكان الزوجة في النظام الإسلامي أن تتفق مع زوجها على أن يطلقها مقابل تعويض تدفعه له. وبإمكانها أيضاً، في حالات معينة، أن تطلب التفريق عن طريق القاضي. وسنعالج في ما يلي هاتين الإمكانيتين.

الخلع أو الطلاق على مال

يمكن الزوجة، إذا أرادت الانفصال عن زوجها، أن تقترح عليه أن يطلقها مقابل تعويض. فإذا قبل الزوج بذلك، سُميت هذه العملية «خلعاً»، أو طلاقاً على مال. وثمة اختلاف بين الفقهاء حول هذين التعريفين، يتعلق بشكل خاص باللفظ المستخدم في هذه العملية. فهذا الطلاق، لا يُسمّى عند الحنفية خلعاً إلا في حالة استخدام لفظ «المخالعة» أو «المبارأة»، حيث تسقط فيه جميع الحقوق المالية التي كانت قائمة بين الزوجين. أما إذا اتفق الزوجان على شيء آخر، فيسمي الحنفية هذه العملية طلاقاً على مال. ولا يفرّق فقهاء بقية المذاهب، الذين لا يشترط بعضهم التعويض، بين هذين التعريفين، لقلة أهمية هذا التفريق من الناحية العملية.

واعتمد الفقهاء في معالجتهم هذا الموضوع على الآية القرآنية: ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ (٢:٢٢٩). كما أن هناك حديثاً شهيراً حول هذا الموضوع، جاء فيه أن امرأة ثابت بن

قيس اشتكت إلى الرسول كُرهَها لزوجها، فطلب الرسول منها إرجاع الحديقة - التي استلمتها كمهر - إلى زوجها، وطلب من الزوج قبول الحديقة وتطليقها.[٣٥]

وتَجَادل الفقهاء حول مقدار التعويض الذي يحل للزوج أخذه من زوجته مقابل تطليقها، فطالب بعضهم بألاّ يأخذ الزوج أكثر من قيمة المهر الذي قدمه إليها عند الزواج. ولكن غالبية الفقهاء لا يضعون حداً أدنى أو أقصى لمقدار التعويض. ويستدعي الأمر هنا طرح سؤال ضروري عن موجبات أخذ الزوج للتعويض، وهل يجوز له أخذ تعويض في جميع الأحوال، وحتى إذا كان سبب طلب الزوجة للطلاق هو سوء معاملته لها؟

وجاءت إجابات الفقهاء عن هذا السؤال متباينة. فأوضحت الظاهرية أن الخلع هو حق للمرأة إذا كانت لم تعد ترغب في البقاء مع زوجها، وذلك مقابل حق الزوج في الطلاق. وهذا يعني أنه إذا كان الزوج لم يعد يرغب في زوجته فله أن يطلقها مع تحمل التبعات المادية المترتبة على ذلك، ولكن لا يحق له أن يعاملها معاملة سيئة بقصد دفعها إلى طلب الخلع والتخلص من التبعات المادية. ويعتمد هذا الموقف على الآيات القرآنية: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ (٤ : ٢٠)؛ ﴿ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن﴾ (٤ : ١٩)؛ ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ (٢ : ٢٣١). كما منع فقهاء الظاهرية الزوج أن يأخذ من زوجته أكثر مما أعطاها إذا طلبت منه تطليقها في حال عدم كون الإساءة من جانبه.

ويقبل فقهاءُ بقية المذاهب هذا الرأيَ المعتمَد عند الظاهرية والشيعة من الناحية الدينية والقضائية، من الناحية الدينية فقط. وقرر هؤلاء الفقهاء من

---

(٣٥) البخاري، صحيح، ج ٣، ص ١٧٠.

الناحية القضائية - ما عدا بعض الاستثناءات عند الحنابلة والمالكية - أنه ينفَّذ كل ما اتفق عليه الزوجان في الخلع ولو كانت الإساءة من جانب الزوج، ولو كان مقدار التعويض الذي تدفعه الزوجة أكثر من مقدار المهر الذي دفعه الزوج. فإذا اشتكت الزوجة بعد إتمام العملية إلى القاضي بأن زوجها اضطرها إلى الخلع بسبب سوء معاملته لها، ورفضت دفع التعويض، أجبرها القاضي على دفعه، لأن القضاء يبني أحكامه على الظاهر، وهو ما اتفق عليه الزوجان. ويضيف الفقهاء في تبريرهم هذا الموقف، أن الزوج يملك بالزواج حق الاستمتاع بزوجته واحتباسها لمنفعته، وبإمكانه الاتفاق مع زوجته على أن تفتدي نفسها، مهما كان السبب ومهما كان الثمن. فالزوج هنا يتخلى عن حقوقه مقابل تعويض تلتزم به الزوجة كالأسيرة بهدف الحصول على حريتها.

وفسح هؤلاء الفقهاء بذلك المجال أمام الزوج للتخلص من زوجته مع إجبارها على التخلي عن حقوقها المادية الواجبة عليه في حالة الطلاق العادي، برغم استنكارهم هذه الممارسة من الناحية الدينية. ويمكن الزوجة في المذهب المالكي فقط، أن تشتكي إلى القاضي بسبب سوء معاملة زوجها لها. وللقاضي إيقاع الطلاق، بتعويض أو من دونه لأحد الطرفين. ويدخل هذا في حالات التفريق عن طريق القاضي، التي سنعالجها في ما بعد. أما في عملية الخلع، التي تتم بموافقة الزوجين، فلا يشترط الفقهاء تدخل القاضي، كما لا يشترطون - ما عدا الشيعة - وجود الشهود.

وقبل معظم الفقهاء أيضاً أن يكون الخلع بمبادرة شخص أجنبي، أي من دون أن يكون ولياً للزوجة أو وكيلاً عنها أو تربطه بها أي علاقة. فإذا اقترح شخص ما على الزوج تطليق زوجته مقابل مبلغ معين وقبل الزوج بذلك وقع الطلاق، ولو من دون رضى الزوجة، لأنها لا تلتزم في هذه الحالة بأي شيء للزوج الذي يملك حق الطلاق من دون رضاها. وقيد بعض الفقهاء المالكية هذه العملية بشرط أن يكون قصد هذا الشخص تحقيق

مصلحة أو درء مفسدة، وليس الإضرار بالزوجة.

ويكون الخلع، أو الطلاق على مال، عند غالبية الفقهاء دائماً، طلقة بائنة (بينونة صغرى)، لا يحق للرجل بعدها أن يسترجع المرأة نفسها إلا برضاها وبعقد ومهر جديدين. ويكون التعويض الذي تقدمه الزوجة إلى زوجها في عملية الخلع غالباً، تخليها عما بقي لها من مهر، وهو ما يسمى المهر المؤخر، الذي يشكّل عادة ضماناً للزوجة في حال طلاقها أو موت زوجها. وقد يُشترط في الخلع أن تُرضع الزوجة ولدهما أو أن تقوم بحضانته أو الإنفاق عليه لفترة معينة. ويضيف فقهاء الحنفية أنه إذا مات الولد أو ماتت الزوجة قبل انتهاء الفترة المتفق عليها، كان للزوج أن يطالب الزوجة أو ورثتها ببقية المبلغ.

ويورد الفقهاء غالباً، خلال معالجتهم هذا الموضوع، الحديثين التاليين: «أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس، فحرام عليها رائحة الجنة»؛ و«المختلعات هن المنافقات».[٣٦]

التفريق بين الزوجين عن طريق القضاء

سمح أكثر الفقهاء للزوجة - لأنها لا تملك حق الطلاق - بأن تطلب في حالات معينة التفريق بينها وبين زوجها أمام القضاء. وأهم هذه الحالات هي: العيوب الجسمية وعدم الإنفاق والضرر والغيبة. وقبل أن ندخل في تفاصيل هذا الأمر، نشير إلى أن الظاهرية لا يقبلون التفريق عن طريق القضاء لأي سبب كان، وحجتهم في ذلك عدم وجود نص في القرآن أو في السنة

(٣٦) للحديثين، انظر: البيهقي، سنن، ج ٧، ص ٣١٦؛ ولتفاصيل أكثر حول الخلع انظر: ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٢، ص ٤٢٨ وما بعدها؛ الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٦، ص ٢٧٧ وما بعدها؛ الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٤١٢ وما بعدها؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٨، ص ١٧٤ وما بعدها؛ ابن تيمية، **فتاوى الزواج**، ص ٢٤٧-٣٠٧؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٢٣٠ وما بعدها؛ العاملي، **الروضة**، ج ٢، ص ١٦٢ وما بعدها.

يبرر هذه الممارسة. أما بقية الفقهاء، الذين يقبلون مبدأ تدخل القاضي في الطلاق، فيختلفون اختلافاً كبيراً في الحالات التي تبرر اللجوء إلى القاضي وفي مدى صلاحيته. وهذه الآراء المختلفة موجودة أيضاً بين فقهاء المذهب الواحد، مما جعل الأمر في غاية التعقيد. وسنقتصر في معالجتنا هذا الموضوع على تلخيص الآراء الراجحة في المذاهب السنية الأربعة.

التفريق للعيوب

اختلف الفقهاء حول العيوب الجسمية التي تعطي الزوجة حق طلب التفريق، وحول إعطاء هذا الحق للزوج أيضاً. ويقصر فقهاء الحنفية العيوب على تلك التي تمنع الاتصال الجنسي، وهي عندهم: الجب (قطع عضو التناسل)، والعنة، والخصاء. كما يقصرون هذا الحق على الزوجة، لأن الزوج يمكنه وحده أن يطلّق إذا وجد في زوجته عيباً جنسياً. ولا يعطي المذهب الحنفي في الواقع الزوجة حق التفريق عن طريق القضاء إلا بسبب العيوب الجنسية. أما فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، فقد أعطوا هذا الحق للزوج أيضاً (إذا كان التفريق عن طريق القاضي بسبب عيب في الزوجة، لا يكلف الزوج بالالتزامات المالية التي تجب عليه في حالة استعماله حقه في الطلاق). كما أنهم أضافوا إلى العيوب المانعة من الاتصال الجنسي عند أحد الزوجين، عيوباً جسمية أخرى، أهمها الجنون والجذام والبرص. وطالب بعض الفقهاء بعدم حصر هذه العيوب بعدد معين، واعتبروا كل عيب منفر لأحد الزوجين، سبباً لطلب التفريق. ويمكن أحد الطرفين في جميع المذاهب أن يشترط في عقد الزواج أن يكون الطرف الآخر خالياً من أمراض معينة، وهو ما يسميه الفقهاء «شرط السلامة». وللرجل مثلاً أن يشترط أن تكون المرأة التي سيتزوجها عذراء.

وتعطي العيوب التي عددها الفقهاء الزوجين حق طلب التفريق، وإن لم يتضمن عقد الزواج «شرط السلامة». ولكنهم وضعوا شروطاً للحصول على

هذا الحق، أهمها: عدم العلم بالعيب قبل الزواج، وعدم الرضى صراحة بالعيب بعد العلم به. واتفق الفقهاء على أنه إذا اكتشفت الزوجة أن زوجها مجبوب وطلبت التفريق، فيفرق القاضي بينهما في الحال. أما إذا كان الزوج عنيناً أو خصياً، فيمهله القاضي فترة سنة، فإذا لم يتصل بزوجته خلال هذه الفترة يفرق القاضي بينهما، بطلب الزوجة. ويخص اتفاق الفقهاء هنا وجود العيوب قبل الدخول. وتختلف الآراء حول حصول العيب بعد الدخول، من مذهب إلى آخر. فالحنفية، الذين لا يقبلون سبباً للتفريق إلا العيوب الجنسية عند الزوج، يقولون إنه إذا اتصل الزوج بزوجته ولو مرة واحدة، سقط حقها في طلب التفريق. ويقول المالكية إنه إذا حدث العيب بالزوجة فلا يحق للزوج طلب التفريق، لأنه بإمكانه أن يطلقها إذا شاء. أما إذا حدث العيب بالزوج، فيفرقون بين العيوب الجنسية وغيرها. فإذا كان العيب يمنع الاتصال الجنسي، فلا يحق للزوجة طلب التفريق إذا كان قد اتصل بها قبل ذلك. ويحق لها في غير هذه العيوب، طلب التفريق فقط في حالة إصابة الزوج بالجنون أو الجذام أو البرص. قد أعطى الشافعية هذا الحق للزوجين قبل الدخول وبعده، في جميع العيوب المبيحة للتفريق عندهم، واستثنوا منها العنة، لأن الزوج قد يُشفى منها. وثمة آراء متضاربة حول هذا الموضوع عند الحنابلة.

ويُعتبر التفريق للعيوب عند الشافعية والحنابلة فسخاً للزواج، بينما هو عند الحنفية والمالكية طلاق بائن. والفرق بين التعريفين أن الفسخ لا يُحتسب من ضمن عدد الطلقات التي يملكها الزوج.

التفريق لعدم الإنفاق

تُعتبر النفقة (الطعام واللباس والسكن) حقاً للزوجة على زوجها، ويمكنها المطالبة به من الناحية القضائية. ولكن، هل يمكنها طلب التفريق عن طريق القاضي إذا لم يقدم زوجها إليها النفقة؟ وهنا أيضاً، اختلفت أجوبة الفقهاء.

يقول فقهاء الحنفية إنه لا يحق للزوجة طلب التفريق بسبب عدم الإنفاق. ويوردون في تبريرهم هذا الموقف بعض الآيات القرآنية: ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ (٦٥: ٧)؛ ﴿وإن كان ذو عُسْرة فنظرة إلى ميسرة﴾ (٢: ٢٨٠). ويرون أنه لم يرد دليل على جواز التفريق لعدم الإنفاق من عهد صحابة الرسول، بل إن الرسول نفسه عاقب نساءه باعتزالهن لمدة شهر عندما طالبنه بالنفقة. وقرر الحنفية أنه إذا لم يكن باستطاعة الزوج الإنفاق على زوجته بسبب الإعسار، فللزوجة أن ترفع الأمر إلى القاضي ليأذن لها بالاستدانة عليه. أما إذا امتنع الزوج عن الإنفاق وهو موسر، فللقاضي أن يحبسه حتى يعطي النفقة. وليس للقاضي في أي حال أن يفرق بينهما لهذا السبب.

ويعطي فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، الزوجة، مع بعض الاختلافات في التفاصيل، الحق في طلب التفريق بسبب عدم الإنفاق. ويعتمدون أيضاً على بعض الآيات القرآنية في تبرير موقفهم: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾(٢: ٢٢٩)؛ ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ (٢: ٢٣١). كما يوردون بعض الأحاديث لتأكيد هذا الحق. وقد اتفقوا على أنه إذا كان للزوج الممتنع عن النفقة مال ظاهر، فلا يحق لها أن تطلب التفريق، بل تأخذ من ماله ولو من دون رضاه. وإذا كان من غير الممكن الأخذ من ماله، فللزوجة عند المالكية والحنابلة أن تطلب التفريق. ولا يسمح الشافعية بالتفريق ما دام الزوج الممتنع موسراً، لأنه يمكن إجباره على النفقة عن طريق القضاء. ولا يعطون الزوجة الحق في طلب التفريق إلا في حالة إثبات إعسار الزوج، فإذا كان غائباً ولم يثبت هذا الإعسار، فلا تملك الزوجة هذا الحق. أما المالكية والحنابلة فيعطون الزوجة الحق إذا غاب زوجها من دون أن يترك لها ما تنفق منه. وللزوجة عند هذه المذاهب الثلاثة، أن تطلب التفريق في حالة عجز الزوج الحاضر عن تأمين النفقة الضرورية، من دون تأجيل للزوج المعسر عند الحنابلة، وبعد تأجيل لمدة

ثلاثة أيام عند الشافعية، ولمدة شهر عند المالكية. ويشترط المذهب الشافعي عدم علم الزوجة بفقر زوجها قبل الزواج لحصولها على هذا الحق.

ويُعتبر التفريق لعدم الإنفاق عند الشافعية والحنابلة فسخاً للزواج، ولا يُحتسب من عدد الطلقات التي يملكها الزوج. أما عند المالكية فهو طلاق رجعي، يمكن الزوج فيه إرجاع زوجته، إذا أثبت قدرته على الإنفاق خلال فترة العدة.

التفريق للضرر

اختلف الفقهاء أيضاً حول إعطاء الزوجة حق طلب التفريق بسبب إساءة الزوج معاملتها، كضربها وشتمها وهجرها، وهو ما يطلقون عليه اسم «الضرر». ولا يعطي فقهاء الحنفية والشافعية الزوجة هذا الحق، مهما تكن شدة الضرر، ولكن بإمكانها أن تشتكي إلى القاضي الذي يأمر الزوج بحسن المعاملة، أو يعاقبه بما يراه لازماً، من دون أن يفرق بين الزوجين. ويعطي فقهاء المالكية الزوجة هذا الحق ويسمحون بالتفريق في هذه الحالة. ويجوز عند الحنابلة كلا الرأيين.

ويورد الفقهاء في معالجتهم هذا الموضوع الآية القرآنية التي تتحدث عن «الشقاق» بين الزوجين: ﴿وإن خفتم شِقاقَ بينهما فابعثوا حَكَماً من أهله وحَكَماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما﴾ (٤ : ٣٥). واختلف الفقهاء حول مدى صلاحية الحَكَمين، إذا لم ينجحا في الإصلاح بين الزوجين، وهل تنتهي مهمتهما عند الإخفاق، أم بإمكانهما في هذه الحالة أن يفرّقا بين الزوجين؟ ويقول الفقهاء الذين لا يعطون الزوجة حق طلب التفريق بسبب الضرر، إن مهمة الحَكَمين الإصلاح فقط، وبينما يرى الآخرون أن الحَكَمين لهما أن يفرقا بين الزوجين إذا وجدا أن ذلك هو الحل الوحيد المناسب.

وانفرد المالكية بوضع نظام مفصل للتفريق بسبب الضرر والشقاق.

وتقوم الخطوط العريضة لهذا النظام على أنه إذا اشتكت الزوجة إلى القاضي سوء معاملة زوجها لها وطلبت التفريق، أجابها القاضي إلى طلبها إذا استطاعت إثبات الضرر. أما إذا عجزت عن الإثبات وتكررت شكواها، فيجب على القاضي تعيين حَكَمين بهدف الإصلاح أو التفريق. وينظر في حالة التفريق، في ما إذا كانت الإساءة آتية من الزوج أو من الزوجة أو منهما معاً. وتحصل الزوجة من زوجها، في الحالة الأولى، على حقوقها المترتبة على الطلاق. وتُلزَم في الحالة الثانية، بدفع تعويض للزوج، كما في الخلع. ويقول بعض فقهاء المالكية في الحالة الثالثة، إن الزوجة لا تُلزَم بأي تعويض، بينما يرى أكثرهم أنها تُلزَم بشيء من التعويض. والتفريق الذي يوقعه القاضي بناءً على قرار الحكمين هو طلاق بائن.

التفريق لغيبة الزوج

لا يعطي فقهاء الحنفية والشافعية الزوجة حق طلب التفريق بسبب غياب زوجها، مهما طال هذا الغياب، ومهما كان سببه، ومهما كان الضرر اللاحق بها من جراء ذلك. ويبررون هذا الموقف بعدم وجود دليل شرعي يسمح بالتفريق في هذه الحالة. أما فقهاء المالكية والحنابلة، فيعطونها هذا الحق. ويعتبر المذهبان المالكي والحنبلي أن الغياب الطويل للزوج يُلحق ضرراً بالزوجة، كما أنه قد يدفعها إلى ارتكاب المعصية. ولكن الحنابلة لا يقبلون بالتفريق إلا إذا كان غياب الزوج من دون عذر، ويقدّرون الغياب الطويل بمدة ستة أشهر. وسمح المالكية بالتفريق للغياب بعذر ومن دون عذر، لأن الزوجة تتضرر في الحالتين. كما أنهم قدّروا الغياب الطويل بمدة سنة. ويحصل التفريق بعد رفض الزوج، إذا كان مكان إقامته معلوماً، طلب القاضي الحضور أو ضم زوجته إليه. أما إذا كان مجهول الإقامة، فيفرّق القاضي في الحال. ويمكن الزوجة عند المالكية أيضاً طلب التفريق إذا غاب زوجها لمدة سنة بسبب الحبس أو الأسر أو الاعتقال. والتفريق للغيبة هو

طلاق بائن عند المالكية، وفسخ عند الحنابلة.[٣٧]

المتعة

يعرّف الفقهاء المتعة بأنها مبلغ من المال يعطيه الزوج لزوجته التي طلقها، تطييباً لخاطرها وتخفيفاً للألم الذي يصيبها بسبب الفراق. واختلفت آراؤهم حول هذا الموضوع، واستندت كلها إلى بعض الآيات القرآنية:

﴿لا جناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهن أو تفرضوا لهن فريضة. ومتّعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره، متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين﴾ (٢: ٢٣٦)؛

﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسّوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح﴾ (٢: ٢٣٧)؛

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾ (٢: ٢٤١).

وتتمحور أهم نقاط الخلاف بين الفقهاء، حول كون المتعة «واجبة» أم «مستحبة»، وحول حالة المطلقة التي تستحقها. ويقول الظاهرية، مستندين إلى الآية الثالثة (٢: ٢٤١)، إنها واجبة على كل مطلّق وحق لكل مطلّقة، لأنه ليس في الآية أي استثناء. ويرى المالكية أن المتعة غير واجبة على المطلق بل مستحبة فقط، لأن القرآن قيّدها بذكر «المحسنين» و«المتقين»، ولا تتقيد الواجبات بهؤلاء. ولا يخص هذا الاستحباب المطلقة قبل الدخول، لأن القرآن (الآية الثانية ٢: ٢٣٧) طلب في هذه الحالة أن يدفع

---

(٣٧) للتفريق بين الزوجين عن طريق القضاء، انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٢، ص ٣٢٧-٣٣٥؛ الخطيب، **مغني المحتاج**، ج ٣، ص ٢٠٢-٢٠٧ و٢٥٩ وما بعدها؛ الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٢٨٠-٢٨١ و٢٢٣-٢٣٢ و٥١٨-٥١٩ و٦٠٧-٦٠٨؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٢٥٢-٢٥٣ و٥٦٣ وما بعدها و٦٠٥ وما بعدها؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٨٧ وما بعدها و١٠٩ وما بعدها.

المطلق نصف المهر المسمّى، أي المتّفق على مقداره من قبل. ويكون نصف المهر بمثابة المتعة. وقال الشافعية إن المتعة واجبة على المطلق في كل الأحوال (الآية الثالثة ٢:٢٤١)، إلا في حالة المطلقة قبل الدخول إذا كان مهرها مسمًّى، لأنها تحصل على نصف المهر. ولا تجب المتعة عند الحنفية إلا للمطلقة قبل الدخول وقبل تقدير المهر (الآية الأولى ٢:٢٣٦)، أي كبديل لنصف المهر. وتجوز عند الحنابلة تقريباً جميع هذه التفسيرات والفتاوى.

واختلف الفقهاء أيضاً حول مقدار المتعة وما إذا كانت تُقدَّر بحسب حالة الزوج المادية أم حالة الزوجة أم حالتهما معاً. وقرر أكثرهم اعتبار حالة الزوج فقط، لأن القرآن يقول: ﴿على الموسع قدره وعلى المقتر قدره﴾. أما كمية المتعة، فثمة آراء متنوعة حول حدها الأعلى، مثلاً: قيمة خادم، أو ألا تزيد عن قيمة نصف مهر المثل. كما هناك أيضاً آراء متباينة حول حدها الأدنى، مثلاً: كسوة كاملة مما تلبسه النساء عند الخروج مؤلفة من قميص وخمار وملاءة، أو ألا تقل عن ٣٠ درهماً، أو عن ٥ دراهم. وقال بعض الفقهاء بعدم تقدير المتعة بمبلغ معين، بل ترك تقديرها للعُرف أو للقاضي.

ويبدو من تقدير الفقهاء للحد الأدنى للمتعة، أنهم لا يحتّمونها بمبالغ كبيرة. فالمتعة عند من يوجبها منهم، ليست تعويضاً لضرر مادي، بل بمثابة هدية لتخفيف ألم المطلّقة. واشترطوا على المرأة لحصولها على المتعة، أن يكون طلاقها من دون سبب من جهتها ومن دون رضاها.[٣٨]

---

(٣٨) لتفاصيل أكثر حول المتعة، انظر: ابن عابدين، **رد المحتار**، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥؛ الخطيب، **مغني المحتاج**، ج ٣، ص ٢٤١؛ الدردير - الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج ٢، ص ٤٢٥؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٦، ص ٧١٣؛ ابن حزم، **المحلى**، ج ١٠، ص ٢٤٥-٢٤٩.

هذه هي أهم المواضيع المتعلقة بالطلاق في المذاهب السنية الأربعة الحالية بشكل خاص. وقد أضفنا في أكثر هذه المواضيع رأي الجعفرية، مذهب الشيعة الإمامية، وأيضاً رأي الظاهرية، المذهب السني الذي لم يعد له وجود منذ أكثر من سبعة قرون، ذلك لأنهما يُلقيان ضوءاً أوسع على النقاش القديم بين الفقهاء المسلمين، وخاصة على اختلافاتهم.

وأهم ما يلفت في معالجة الفقهاء هذا الموضوع، هو الفارق الشاسع بين تعريفهم الأخلاقي الديني وأحكامهم القضائية. فهم يعرّفون الطلاق، بأنه محظور إلا للضرورة ويهتز له «عرش الله»، ولكنهم يعتبرونه، في الوقت نفسه، واقعاً بمجرد لفظ كلمة الطلاق، وحتى لو كان الزوج لم ينوِ الطلاق فعلاً. كما قرروا أن طلاق الهازل والغضبان والسكران واقع ولا يمكن التراجع عنه. وأضاف الحنفية - الذين يمثلون أكبر مذهب إسلامي - إلى ذلك طلاق المخطئ والمُكرَه. كما سمح الفقهاء للزوج بإضافة الطلاق إلى قدوم وقت معين، وبتعليقه على محادثة الزوجة لشخص ما، أو أكلها رمانة أو نصف رمانة، وكذلك بتعليقه على قدوم شخص ما أو سفره أو ضربه أو موته، وعلى هطول الأمطار وطير طائر ودخول بهيمة إلى الدار. وتم إفتاء كل ذلك من دون أي اهتمام للنتائج الاجتماعية لأحكامهم، ومن دون مبالاة - على ما يبدو - باهتزاز «عرش الله» لمناسبات كان تفادي إيقاع الطلاق فيها أكثر سهولة وأكثر منطقية وأكثر إنسانية.

ورفض أغلب الفقهاء (الحنفية والشافعية) مقابل هذا الموقف المتساهل، بل غير المبالي، تجاه إيقاع الطلاق من جهة الزوج، إعطاءَ الزوجة حق طلب التفريق عن طريق القضاء، مهما لحقها من ضرر بسبب غياب زوجها أو بسبب حضوره!

الفصل الحادي عشر

الطلاق في القوانين الحديثة

حاول واضعو القوانين الحديثة للطلاق الاستناد إلى أحكام الفقهاء من المذاهب السنية الأربعة، واعتمدوا في بعض الحالات على آراء لم تكن سابقاً راجحة ضمن هذه المذاهب. وكان الخط العريض لهذه القوانين تقييد إمكانيات الطلاق المنفرد من جهة الزوج، وتوسيع إمكانيات إنهاء الزواج من جهة الزوجة. ودارت النقاشات في الحالة الأولى، حول جعل صلاحية الطلاق متوقفة على حكم القاضي، والإشهاد على الطلاق، والتعويض المالي للمطلقة، والطلاق الثلاث، والطلاق أثناء فترة الحيض، والطلاق المضاف أو المعلّق، والقصد في طلاق الهازل والغضبان والسكران والمخطئ والمُكرَه. وتمحور الجدل في الحالة الثانية حول وضع الشروط عند الزواج، والتفريق عن طريق القضاء بسبب العيوب الجسمية وعدم الإنفاق والضرر والغيبة.

تقييد إمكانيات الطلاق من جهة الزوج

الطلاق عن طريق القضاء وحضور الشهود

بدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، بعض المصلحين المسلمين من الرجال والنساء، بالمطالبة بتقييد حق الزوج في الطلاق بالإرادة المنفردة عن

طريق إخضاع هذا الحق لإشراف القضاء. وكان هدفهم من ذلك وضع حد لسوء استعمال الرجال هذا الحق المطلق. وقد تضمن هذا الإشراف ربط صحة الطلاق بإذن القاضي وحضور الشهود.

وأبرز هؤلاء المصلحين قاسم أمين الذي طالب في كتابه **تحرير المرأة** (القاهرة، ١٨٩٨)، بوضع نظام للطلاق يعتمد على خمس مواد. وجاء في المادة الخامسة من هذا النظام: «لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يُقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية».[١]

وصدر في مصر في عام ١٩٢٦ مشروع قانون بتقييد الطلاق، وعدم إجازته إلا بإذن من القاضي، فإن حصل الطلاق من دون إذن ترتبت عليه آثاره الشرعية، وعوقب الزوج بالحبس مدة ثلاثة أشهر أو بغرامة مئة جنيه مصري.

وباءت جميع محاولات حصر الطلاق بالقضاء بالفشل بسبب اعتراضات رجال الدين العنيفة. وكانت حجة رجال الدين، وما زالت، أن تقييد حق الزوج في الطلاق بالإرادة المفردة فيه مخالفة واضحة للنصوص القرآنية. ودعم مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الثاني (القاهرة، ١٩٦٥)، هذا الموقف، وأصدر قراراً ينص على أن الطلاق مباح في حدود ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وأن طلاق الزوج يقع من دون حاجة إلى إذن القاضي. كما باءت بالفشل جميع الاقتراحات باشتراط وجود الشهود لصحة الطلاق، برغم أنها كانت مدعومة بآية قرآنية (٦٥ : ٢) وبآراء فقهاء الظاهرية والشيعة الإمامية. ولكنّ واضعي القانون أخذوا برأي فقهاء المذاهب السنية الأربعة، القائل إن الإشهاد على الطلاق في القرآن هو للندب لا للوجوب، وإنه لا حاجة إلى وجود الشهود عند استعمال الشخص حقه. وتطلب أكثر القوانين العربية اليوم توثيق الطلاق رسمياً بعد إيقاعه من الزوج (مثلاً: المادة ٥

(١) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ١٠٤.

مكرراً، من القانون المصري رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥؛ والمادة ٤٨ من القانون المغربي التي تطلب تسجيل الطلاق لدى شاهدين عدلين). ولا علاقة لهذا التوثيق بصحة الطلاق، الذي يقع بمجرد اللفظ في هذه القوانين، بل ينحصر فقط بالآثار المترتبة عليه من الناحية القانونية. والقانون التونسي هو القانون العربي الوحيد الذي حصر عام ١٩٥٦ (مادة ٣٠) حق وجوب الطلاق بصلاحية القضاء، وقرر أنه لا يقع إلا لدى المحكمة.

التعويض للمطلقة

بُذلت محاولات لمنح تعويض للزوجة المطلقة للحد من سوء استعمال الزوج حقه في الطلاق. واستند المطالبون بالتعويض إلى أن الطلاق محظور إلا للحاجة، وإلى الآيات القرآنية التي تطلب إعطاء «متعة» للمطلقات. فإذا طلق الزوج من دون سبب معقول وتضررت الزوجة من ذلك، وجب عليه التعويض. وكان رأي المعارضين أن الأصل في الطلاق هو الإباحة ولا يجوز الحكم على الزوج بأي تعويض ما دام استعمل حقاً منحته إياه الشريعة. واعتبروا أنه لا يوجد في القرآن أو في الفقه ما يبرر هذا التعويض. ودافعوا عن رأيهم بأن الزوجة كانت تعلم حين زواجها أن زوجها يملك في كل لحظة حق طلاقها، فلا يجوز لها أن تتظلم في ما بعد. ويستلزم الحكم بالتعويض للزوجة، البحث عن أسباب الطلاق مما قد يؤدي إلى كشف أسرار العائلات، وهذا ليس في صالح الزوجة التي يجب المحافظة على سمعتها!

وكانت أكثر المحاكم لا تفرض التعويض على الزوج قبل أن تنص بعض القوانين على وجوبه. وكان القانون السوري (١٩٥٣) أول من نص صراحة على التعويض في المادة ١١٧، التي جاء فيها: «إذا طلّق الرجل زوجته وتبيّن للقاضي أن الزوج متعسّف في طلاقها دون ما سبب معقول، وأن الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقة، جاز للقاضي أن يحكم لها على مطلّقها بحسب حاله ودرجة تعسّفه بتعويض لا يتجاوز نفقة سنة لأمثالها فوق

نفقة العدة، وللقاضي أن يجعل دفع هذا التعويض جملة أو شهرياً بحسب مقتضى الحال». وقد رفع التعديل عام ١٩٧٥ مدة التعويض إلى ثلاث سنوات كحد أقصى. ويُلزم القانون السوري هنا للحصول على التعويض، أن يكون الطلاق من جهة الزوج ومن دون سبب معقول، إضافة إلى وجود البؤس والفاقة عند المطلقة.

وصدرت في مصر مادة في هذا الشأن لأول مرة في القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩. وقد حكم في ما بعد - بعد اغتيال الرئيس أنور السادات - بعدم دستورية هذا القانون، وبإصدار قانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥، الذي حافظ على النص الحرفي للمادة رقم ١٨ مكرراً من القانون السابق، جاء فيها: «الزوجة المدخول بها في زواج صحيح إذا طلّقها زوجها دون رضاها ولا بسبب من قبلها، تستحق فوق نفقة عدتها متعة تقدر بنفقة سنتين على الأقل، وبمراعاة حال المطلق يسراً وعسراً وظروف الطلاق، ومدة الزوجية، ويجوز أن يرخص للمطلق في سداد هذه المتعة على أقساط». ويشترط القانون المصري هنا للحصول على التعويض أن يكون الطلاق من جهة الزوج ومن دون رضى الزوجة أو بسبب من قبلها. كما يستخدم هذا القانون مصطلح «متعة»، بينما يستخدم القانون السوري كلمة «تعويض».

ولا تُلزم أكثر القوانين العربية الزوج بدفع تعويض خلال عدد من السنين لزوجته المطلقة، بل بإعطائها متعة لمرة واحدة حسب حالته المادية.

الطلاق الثلاث وأثناء فترة الحيض

تعتبر المذاهب السنية الأربعة الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد أو أثناء فترة الحيض، طلاقاً بدعياً محرّماً من الناحية الدينية، ولكنه نافذ من الناحية القضائية. واحتدم النقاش حول هذا الموضوع، وتطرق عند وضع القوانين الحديثة إلى إمكانية اعتبار الطلاق الثلاث كطلقة واحدة، وإمكان عدم وقوع الطلاق الذي يلفظه الزوج أثناء حيض زوجته. ووجدت الحالة الأولى كثيراً من المؤيدين الذين دعموا رأيهم بالآية القرآنية ﴿الطلاق مرتان... فإن طلقها

(للمرة الثالثة)...﴾ (٢: ٢٢٩-٢٣٠). واستندوا إلى عدد من الأحاديث وآراء بعض الفقهاء كابن القيم، وكذلك إلى مذهب الشيعة الإمامية. وتقدم المؤيدون أيضاً بحجة أن المسلمين صاروا يُكثرون من إيقاع الطلاق الثلاث، وغالباً ما يندفع الزوج إلى ذلك في نوبة غضب ثم يندم على فعله في ما بعد، ويضطر إلى التحايل لاسترجاع زوجته عن طريق الاتفاق مع «محلل».

وكان واضعو القوانين أيضاً من المؤيدين لهذا النوع من التقييد للطلاق، مخالفين بذلك المذاهب السنية الأربعة. ونصّت المادة الثالثة من القانون المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ أن: «الطلاق المقترن بعدد لفظاً أو إشارةً لا يقع إلا واحدة». وروح هذا النص موجودة أيضاً في أكثر القوانين العربية (مثلاً: السوري، مادة ٩٢؛ المغربي، مادة ٥١؛ الأردني، مادة ٧٢؛ العراقي، مادة ٣٧: ٢؛ السوداني، مادة ٣). ولكن النقاش حول هذا الموضوع لم يتوقف بعد وضع هذه المادة في هذه القوانين، فقد نشأ اختلاف حول ما إذا كان يُقصَد بها فقط الطلاق المقترن بالعدد ثلاثة، أم أنها تشمل أيضاً الطلاق المتتابع، كأن يكرر الزوج لفظ الطلاق ثلاث مرات في مجلس واحد. ورأى أكثر شرّاح القانون أن هذه المادة تقصد أيضاً الحالة الثانية، لأن غرض القانون هو إبطال الطلاق الثلاث في جميع الأحوال.

ولم تلقَ فكرة عدم وقوع الطلاق الذي يلفظه الزوج أثناء حيض زوجته تأييداً كبيراً. وكان رأي أكثر واضعي القوانين مشابهاً لرأي المذاهب السنية الأربعة، بأن هذا النوع من الطلاق البدعي، وإن كان محرّماً دينياً، فمن الصعب منعه قضائياً، لصعوبة الإثبات وإمكانية الادعاء الكاذب من جهة المرأة بهدف إبطال الطلاق. وما عدا القوانين الخاصة بالشيعة في لبنان والعراق، كان القانون العربي الوحيد الذي أيّد هذه الفكرة هو القانون المغربي، الذي نصّت فيه المادة ٤٧ على ما يلي: «إذا وقع الطلاق والمرأة حائض أجبر القاضي الزوج على الرجعة».

الطلاق المضاف والطلاق المعلّق

لم تكن للطلاق المضاف إلى المستقبل (مثلاً: أنت طالق غداً)، أهمية كبيرة من الناحية العملية لقلة استعماله، ولم يُثر لذلك كثيراً من النقاش عند وضع القوانين الحديثة. وتوجّه اهتمام واضعي القوانين إلى الطلاق المعلّق على حصول أمر في المستقبل، لكثرة استعماله من الرجال المسلمين في أمور لا علاقة لها بالطلاق في حد ذاته (مثلاً: أنت طالق إن كلمتِ فلاناً؛ أو: زوجتي طالق إن سافر فلان). وتبيّن أن الطلاق المعلّق يكون بمعنى اليمين إذا كان هدف الزوج عند لفظه حمل نفسه أو زوجته أو شخص آخر على فعل شيء أو عدم فعله، أي أن الزوج لا يقصد بذلك الطلاق نفسه. وتعتبر المذاهب السنية الأربعة هذا النوع من الطلاق واقعاً. ولكن واضعي القوانين استندوا إلى آراء بعض الفقهاء التي كانت تشكل استثناءات في هذه المذاهب، كرأي ابن تيمية، واعتبروا هذا الطلاق غير واقع. ونصّت المادة الثانية من القانون المصري لسنة ١٩٢٩ على ما يلي: «لا يقع الطلاق غير المنجز إذا قصد به الحمل على فعل شيء أو تركه لا غير». وتتضمن أكثر القوانين العربية مادة بهذا المعنى (السوري، مادة ٩٠؛ الأردني، مادة ٧٠؛ السوداني، مادة ٢). وتجدر الإشارة إلى أن تطبيق هذه المواد يُرجع فيه إلى قصد الزوج، فإذا كان قصده إيقاع الطلاق فعلاً وليس مجرد الحث أو التهديد، فإن الطلاق يقع. فإذا قال الزوج لزوجته مثلاً إنها طالقة إذا ولدت بنتاً، فإنه لا يقصد تهديدها بل إنهاء الزواج إذا حصل ذلك الأمر. وبما أن هذه المواد لا تشمل الطلاق المضاف، فإنه يقع في هذه البلاد استناداً إلى المذهب الحنفي المتبع في أغلب الدول العربية. ويقع الطلاق المضاف في المغرب مباشرة حسب المذهب المالكي. وخصص القانون المغربي مادتين بشأن الطلاق المعلّق، مادة ٥٠: «الحلف باليمين أو الحرام لا يقع به الطلاق»؛ ومادة ٥٢: «الطلاق المعلّق على فعل شيء أو تركه لا يقع». وتنص المادة ٣٦ في القانون العراقي على ما يلي: «لا يقع الطلاق غير

المنجز أو المشروط أو المستعمل بصيغة اليمين».

القصد في الطلاق

أوجبت الغالبية العظمى من فقهاء المذاهب السنية الأربعة وقوع طلاق الهازل والغضبان الذي لم يصل به الغضب إلى درجة الهذيان، والسكران بشكل متعمد، وقرر فقهاء الحنفية إضافة إلى ذلك وقوع طلاق المخطئ والمُكرَه.

وتنص المادة الأولى من القانونين المصري والسوداني على أنه: «لا يقع طلاق السكران والمكره». وأضاف القانون السوري (مادة ٨٩: ١، ٢) إلى ذلك طلاق المدهوش: «لا يقع طلاق السكران ولا المدهوش ولا المكره. المدهوش هو الذي فقد تمييزه من غضب أو غيره فلا يدري ما يقول». وتنص المادة ٣٥ في القانون العراقي على عدم وقوع طلاق السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن كان فاقد التمييز من غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض. وتجيز المادة ٤٩ في القانون المغربي أنه: «لا يقع طلاق السكران الطافح والمكره وكذا الغضبان إذا كان مطبقاً أو اشتد غضبه».

ولم تفرّق هذه القوانين، خلافاً للرأي الراجح في المذاهب السنية، بين السُكر المتعمّد وغير المتعمّد. ولم تشترط، باستثناء القانون المغربي، أن يصل السكر بالزوج إلى درجة معينة. ولا يشمل القانونان المصري والسوداني طلاق الغضبان، وتشترط بقية القوانين فقدان التمييز عند الغضب لعدم وقوع هذا الطلاق. وتجنّبت جميع القوانين التشريع بخصوص طلاق الهازل والمخطئ ضمن موادها. وبما أن الحالات التي لم يعالجها القانون يرجع البت فيها إلى المذهب المتبع في كل بلد، فهذا يعني أن طلاق كل من الهازل والغضبان غير فاقد التمييز يقع في هذه البلاد. وينطبق هذا أيضاً على طلاق المخطئ، باستثناء المغرب وليبيا المتبع فيهما المذهب المالكي.

والجدير بالذكر هنا؛ أن هذه القوانين لا تشترط النية لوقوع الطلاق في حالة استخدام الزوج اللفظ الصريح.

توسيع إمكانيات إنهاء الزواج من جهة الزوجة

وضع الشروط عند الزواج

كان موقف المذهب الحنبلي من وضع الشروط أثناء عقد الزواج، من جملة ما اعتمد عليه المطالبون بتوسيع إمكانيات إنهاء الزواج من جهة الزوجة. وازدادت أهمية هذه الشروط في القرن العشرين. وقد رأينا أن هذا المذهب يعتبر مثلاً اشتراط المرأة ألا يتزوج زوجها عليها من الشروط الصحيحة (التي لا تتعارض مع مقاصد الزواج) والملزمة للزوج، فإذا لم يَفِ به يحق للزوجة أن تطلب التفريق. ويرى المالكية هذا الشرط صحيحاً ولكنه مكروه ولا يلزم الزوج بالوفاء به، بينما يعتبره الحنفية والشافعية شرطاً فاسداً.

واستندت القوانين العربية إلى رأي المذهب الحنبلي، وجعلت اشتراط المرأة ألا يتزوج عليها زوجها من الشروط الصحيحة واللازمة. ورأينا في فصل «تعدد الزوجات»، أن القانون المصري المعدل سنة ١٩٨٥ (مادة ١١ مكرراً) يعطي الزوجة في هذه الحالة الحق في طلب التفريق ولو لم تكن اشترطت ذلك في عقد الزواج. كما اعتبرت هذه القوانين اشتراط المرأة أن تملك هي أيضاً حق الطلاق، من الشروط الصحيحة الملزمة. وخالفت القوانين هنا جميع المذاهب التي ترفض هذا الشرط في عقد الزواج. وتسمح هذه المذاهب للزوج بأن يفوض زوجته طلاق نفسها، ولكن هذا التفويض لا يمكن إلا بعد الزواج، أي بعد أن يملك الزوج نفسُه حقَّ الطلاق. وبما أن الحنفية اعتبروا هذا التفويض تعليقاً للطلاق، فإنهم سمحوا للزوج باستخدامه قبل عقد الزواج وأثناءه وبعده. وهذا التعليق للطلاق من جهة الزوج لا علاقة له بوضع الشروط، فإن المذهب الحنفي يرفض، كبقية المذاهب، أن تشترط المرأة في عقد الزواج أن تملك هي أيضاً حق الطلاق، لأن هذا الشرط

يتعارض مع النظام الشرعي للزواج في الإسلام.

لقد حولت القوانين إذاً، تعليق الطلاق من جهة الزوج من المذهب الحنفي إلى شرط في الزواج من جهة المرأة، استناداً إلى قبول الشروط من المذهب الحنبلي. وأوجدت بذلك إمكانية تفويض الطلاق أثناء عقد الزواج. وهذا التفويض مرتبط بمشيئة الزوج الذي لا يزال يملك وحده حق الطلاق في هذه القوانين، ولا يزال بإمكانه رفض مشاركة زوجته له في هذا الحق. فالقوانين أعطت الزوجة هنا مجرد إمكانية الحصول على هذا الحق ولم تعطها الحق في تملُّك هذا الحق. ثم إن أكثر القوانين غير واضحة في هذا الشأن، إذ إنها، في ما عدا القانون الأردني (مادة ١٩-١)، لم تنص صراحة على إمكانية وضع هذا الشرط في عقد الزواج، بل على إمكانية تفويض الزوجة أو توكيل شخص آخر، بعد الزواج، بالتطليق. ويطال عدم الوضوح أيضاً كيفية استخدام الزوجة هذا الحق إذا منحه الزوج لها. وحصل اختلاف بين المحاكم حول كون طلاق الزوجة لنفسها طلاقاً رجعياً أم بائناً. فالمادة ٩٤ من القانون السوري والمادة ٥ من القانون المصري، تنصان على أن: «كل طلاق يقع رجعياً إلا المكمل للثلاث، والطلاق قبل الدخول، والطلاق على بدل وما نص على كونه بائناً في هذا القانون [في حالات التفريق عن طريق القاضي]». ويكون طلاق الزوجة لنفسها رجعياً إذاً، لأنه لا يدخل ضمن أنواع الطلاق البائن المحددة في هذه القوانين. وقد حكمت إحدى المحاكم المصرية خلافاً لذلك، مبررة بأن «من تشترط في عقد زواجها أن يكون أمرها بيدها تطلق نفسها متى شاءت يكون قصدها بالضرورة أن تملك نفسها عند اختيارها وهي لا تملك نفسها إلا بالبائن».[٢] ولكن إحدى المحاكم السورية قررت أن «طلاق النفس يقع به طلاق رجعي»،[٣] ويعني

(٢) انظر: عبد الرحمن الصابوني، **مدى حرية الزوجين في الطلاق**، ج ١، ص ٣٧٦.

(٣) المصدر نفسه.

هذا أن طلاق الزوجة لنفسها يكون من دون جدوى إذا قرر الزوج استرجاعها قبل انتهاء فترة العدة. وكان القانون المغربي أكثر وضوحاً في هذا الشأن، فقد جعل هذا الطلاق بائناً (مادة ٦٧).(*)

ويبدو أن أغلب واضعي القوانين لا ينظرون بشكل جدي إلى إمكانية وضع هذا الشرط في عقد الزواج، لأن تحويل هذه الإمكانية إلى حق يتطلّب جرأة كبيرة من المرأة، وتسامحاً واسعاً من الرجل.

التفريق عن طريق القضاء

ولا يعطي المذهب الحنفي، المتبع في أكثر الدول العربية، الزوجة حق التفريق عن طريق القضاء إلا بسبب العيوب الجنسية. وأضافت بقية المذاهب السنية إلى ذلك عيوباً جسمية أخرى، وقبلت التفريق بسبب عدم الإنفاق. ويسمح المذهب المالكي، المتبع في دول المغرب، مع قسم من الحنابلة، بالتفريق للضرر، ويقبل، مثله مثل المذهب الحنبلي، التفريق بسبب غيبة الزوج. وسوف نعرض كيفية استخدام واضعي القوانين هذه المواقف المختلفة في تشريعاتهم موادَّ القانون الخاصة بهذا الموضوع.

(*) أعلن ملك المغرب محمد السادس، في العاشر من تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠٠٣، في خطاب له بمناسبة افتتاح السنة التشريعية للبرلمان، عن مشروع إصلاح قانون الأحوال الشخصية المغربي المعروف باسم «المدونة». ومن التعديلات التي تقدم بها الملك، حق الولاية في الزواج للمرأة الرشيدة، وتوحيد سن أهلية الزواج بثماني عشرة سنة للمرأة والرجل، وتقييد تعدد الزوجات، وتوسيع إمكانية المرأة في طلب التفريق عن طريق القضاء. وقال الملك حول حق المرأة في ممارسة الطلاق: «إذا كان الطلاق بيد الزوج فإنه يكون بيد الزوجة بالتمليك». وأعلن الملك المغربي هذه الإصلاحات لـ«المدونة» في إطار صلاحيته الشرعية كـ«أمير المؤمنين»، قائلاً: «لا يمكنني بصفتي أميراً للمؤمنين أن أحل ما حرم الله أو أحرم ما أحل الله».

التفريق للعيوب

كان المشرّعون شحيحين للغاية في توسيع إمكانيات الزوجة في هذا المجال. فقد قررت جميع القوانين، مثلها مثل جميع المذاهب، أن حق الزوجة في طلب التفريق بسبب عيب في زوجها يسقط إذا كانت عالمة بالعيب قبل العقد أو رضيت به إذا حدث بعد العقد. كما اتفقت معظم هذه القوانين على عدم قبول طلب التفريق إذا أصيب الزوج بعيب جنسي بعد الدخول. وأصدرت عدة محاكم في البلاد العربية أحكاماً برفض طلب الزوجة في هذه الحالة. وكانت هذه الأحكام مبررة بالمواد القانونية وبرأي المذهب الحنفي القائل بأنه ليس للزوجة الحق من الناحية القضائية، في العلاقة الجنسية إلا مرة واحدة في الحياة.(٤) والشيء الإيجابي الوحيد في هذه القوانين أن البلاد المتبِعة للمذهب الحنفي أضافت إلى العيوب الجنسية في الزوج عيوباً أخرى كالجنون والجذام والبرص. واقتصر القانون السوري (مادة ١٠٥-٢) على إضافة الجنون فقط. كما اشترط هذا القانون سلامة الزوجة نفسها من العيوب الجنسية، إذا أرادت التفريق بسبب وجودها عند الزوج (مادة ١٠٥-١). وتعتبر هذه القوانين التفريق للعيوب طلاقاً بائناً لا يمكن الزوج فيه استرجاع زوجته أثناء فترة العدة.

التفريق لعدم الإنفاق

اعتمدت معظم القوانين العربية بشكل خاص على المذهب المالكي في السماح للزوجة بطلب التفريق إذا لم يقم الزوج بواجبه في الإنفاق عليها. ويمكننا تلخيص مواد القوانين، المتشابهة في هذا الشأن، بما يلي: لا يحصل التفريق إذا كان للزوج، حاضراً أم غائباً، مال ظاهر، لأنه في هذه الحالة يمكن استخدام هذا المال للنفقة، ولو من دون رضاه. وإذا لم يكن له

---

(٤) انظر: الصابوني، **مدى حرية الزوجين**، ج ٢، ص ٧٠٦؛ أحمد الغندور، **الطلاق**، ص ١٣٤-١٣٥.

مال ظاهر وأصرّ على عدم الإنفاق، يحصل التفريق عن طريق القضاء في الحال. أما إذا أثبت الزوج أنه معسّر أو كان غائباً ولم يكن له مال ظاهر، فيؤجّل التفريق لفترة تتراوح في القوانين بين شهر وثلاثة أشهر. وإذا لم يقم بالإنفاق خلال هذه الفترة يحصل التفريق. ويُعتبر هذا التفريق طلاقاً رجعياً يمكن للزوج فيه استرجاع زوجته خلال فترة العدة بشرط التأكد من إمكانيته المادية واستعداده للإنفاق.

التفريق للضرر

من حُسن حظ المرأة المسلمة أن المذهب المالكي وضع نظاماً مفصلاً للتفريق بسبب الضرر والشقاق. وتبنّت هذا النظام معظمُ القوانين العربية مع بعض الاختلافات. ويعطي المالكية هذا الحق لكلا الزوجين، ولا يشترطون أن يبلغ الضرر حداً معيناً لطلب التفريق، بل يتركونه لتقدير الزوجين أو القاضي. وأعطت بعض القوانين هذا الحق لكلا الزوجين (السوري، مادة ١١٢-١؛ اللبناني، مادة ١٣٠؛ العراقي، مادة ٤٠-١)، وأعطته قوانين أخرى للزوجة فقط، لأن الزوج يملك حق الطلاق (المغربي، مادة ٥٦-١؛ المصري، مادة ٦؛ الأردني، مادة ٩٦-١؛ السوداني، مادة ١٤). وتستخدم الزوجة فقط، من الناحية العملية، هذا الحق لإنهاء الزواج. واشترطت هذه المواد، في ما عدا القانون اللبناني، أن يبلغ الضرر حد عدم استطاعة دوام العشرة بين الزوجين. والخطوط العريضة لهذا النوع من التفريق في هذه القوانين، شبيهة بما جاء في النظام المالكي. فإذا ادعت الزوجة إضرار زوجها بها وأثبتت هذا الضرر يفرّق القاضي بينهما مع احتفاظ الزوجة بجميع حقوقها. أما إذا لم يثبت الضرر فيعيّن القاضي حَكَمين لدراسة أسباب النزاع بين الزوجين بهدف الإصلاح أو التفريق بينهما. وتحتفظ الزوجة في حالة التفريق، بجميع حقوقها إذا كانت الإساءة أو أكثرها من جهة الزوج. أما إذا كانت الإساءة من جهة الزوجة أو مشتركة بينهما، فتتخلى الزوجة عن حقوقها (غالباً ما بقي لها من مهر)، أو عن قسم من هذه الحقوق يتناسب ومدى الإساءة.

ولا يمنع، في أي حال، اشتراطُ القوانين أن يبلغ الضرر حداً معيناً، ولا تحديد الحَكَمين لجهة الإساءة وحجمها، تنفيذَ التفريق إذا أصرّت عليه الزوجة، كما هي معظم الحالات. فالنزاع والتحكيم يدوران هنا حول ما يترتب على التفريق من حقوق مالية. والشيء الإيجابي في مواد هذه القوانين، أنه صار بإمكان الزوجة في الدول التابعة للمذهب الحنفي أن تتخلص من زوجها المسيء إليها، مع الحفاظ على حقوقها، أي من دون الالتجاء إلى عملية الخلع، أو الطلاق على مال. كما صار بإمكان الزوجة (بعد إلغاء نظام بيت الطاعة) إجبار زوجها، في جميع الأحوال، على قبول الخلع، المشروط في الفقه بموافقة الزوج. وبعض القوانين التي تعطي هذا الحق للزوج أيضاً، تسمح له بإجبار زوجته على الخلع إذا ثبت أنها المسببة للضرر. ولا تشتمل جميع حالات التفريق للضرر فعلاً على ضرر أو إساءة من أحد الطرفين، فقد ترغب الزوجة في إنهاء الزواج لأسباب أخرى. وأشار القانون السوري إلى ذلك بشكل مستقل في المادة نفسها (١١٤-٣): «للحَكَمين أن يقررا التفريق بين الزوجين مع عدم الإساءة من أحدهما على براءة ذمة الزوج من قسم من حقوق الزوجة إذا رضيت بذلك». والتفريق للضرر في هذه القوانين طلاق بائن.

التفريق لغيبة الزوج

اعتمدت جميع القوانين على المذهبين المالكي والحنبلي في منح الزوجة حق طلب التفريق بسبب غياب زوجها، وإن كان له مال تستطيع الإنفاق منه. وأخذت القوانين من المذهب الأول شرط مرور سنة على الأقل (المدة في القانون العراقي سنتان، مادة ٤٣) على هذا الغياب. وأخذت من المذهب الثاني شرط كون هذا الغياب بلا عذر مقبول. ومن الأعذار المقبولة غياب الزوج بسبب العمل أو الدراسة. كما أضافت معظم القوانين حالة السجين، وسمحت للزوجة بطلب التفريق إذا حُكم على زوجها بعقوبة السجن مدة ثلاث سنوات فأكثر (في القانون العراقي خمس سنوات، مادة

٤١)، وذلك بعد مضي سنة على حبسه. والتفريق للغيبة طلاق بائن في هذه القوانين، باستثناء القانون السوري (مادة ١٠٩-٢) الذي يعتبره طلاقاً رجعياً، فإذا رجع الغائب أو أُطلق السجين وزوجته لا تزال في العدة، حق له إرجاعها.

هذا هو أهم ما جاء في القوانين العربية في موضوع الطلاق. وقد استفادت المرأة المسلمة، بشكل عام، بسبب اعتماد هذه القوانين على المذاهب المختلفة، في الدول التي تتبع المذهب الحنفي، وهي أكثر الدول العربية. ورأينا أن هذا المذهب هو أكثر المذاهب إجحافاً في ما يتعلق بحقوق الزوجة في إنهاء زواجها، كما أنه يتميز بعدم المبالاة بنتائج إيقاع أي نوع من الطلاق من جهة الزوج، ومهما كانت الحالة التي يتواجد فيها. وخالفت هذه الدول المذهب الحنفي ومنحت الزوجة في قوانينها حق طلب التفريق للعيوب ولو كانت غير جنسية أو لعدم الإنفاق والضرر وغيبة الزوج. وأهم هذه الحقوق حق التفريق للضرر. فالتفسير القانوني الواسع لمفهوم الضرر، مادياً كان أم معنوياً، سمح للزوجة بالالتجاء إلى هذه الوسيلة في حالات لم تنص عليها القوانين، كبعض الأمراض مثلاً، أو خلال الفترة التي تُجبَر فيها الزوجة على الانتظار قبل أن يُسمح لها بطلب التفريق، أو في حالة زواج زوجها عليها إذا كانت لا تملك هذا الحق في عقد الزواج. كما سمح هذا الحق للزوجة أيضاً بإنهاء زواجها لأسباب تحددها بنفسها، إذا أرادت تحمّل الأعباء المادية لقرارها. والشيء الإيجابي أيضاً - نسبياً - في بعض القوانين، كالقانونين المصري والسوري، هو إجبار الزوج على منح تعويض لزوجته المطلقة لفترة سنتين أو ثلاث، إذا لم تكن الزوجة سبباً في وجوب الطلاق.

هذه هي، في الواقع، الحقوق الوحيدة التي حصلت عليها الزوجة في القوانين الحديثة، انطلاقاً من مبدأ أن الحق لا يكون حقاً إلا إذا أمكن للمرء، بشكل مستقل، المطالبة به والحصول عليه. ولا تدخل ضمن حقوق

الزوجة الرخصة الممنوحة لها بأن تشترط في عقد الزواج أن تملك هي أيضاً حق الطلاق، لأن الحصول على هذا الحق مرتبط بموافقة الزوج. ولا يدخل كذلك ضمن حقوقها تقييد إمكانيات الطلاق من جهة الزوج، كاعتبار طلاق الثلاث طلقة واحدة وعدم قبول طلاق السكران والمكره والطلاق المعلّق إذا لم يُقصَد لذاته. وهذا التقييد، وإن كان في صالح الزوجة الراغبة في الاستمرار في العلاقة الزوجية، فهو بالتأكيد في صالح الزوج الذي لا يريد في هذه الحالات إنهاء زواجه فعلاً.

وما عدا هذه التعديلات الضئيلة، لم يتجرأ واضعو القوانين الحديثة على مخالفة آراء الفقهاء من العصور الماضية في موضوع الطلاق. فما زال بإمكان الزوج في هذه القوانين أن يطلّق زوجته بالإرادة المنفردة بمجرد لفظ عبارة الطلاق. كما أن الزوجة ما زالت في هذه القوانين محرومة من الحق الكامل والمستقلّ في إنهاء زواجها.

الفصل الثاني عشر

تبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين

لم يشعر المسلمون سابقاً بأي حاجة إلى تبرير نظام الطلاق في الإسلام، مثلما لم يروا ضرورة لتبرير نظام تعدد الزوجات والتسرّي بالإماء. فهذه الأنظمة مثبتة في القرآن ومدعومة بالسُّنة ومفصّلة من فقهاء المذاهب الفقهية، بالإضافة إلى أنها مطابقة للمعطيات الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية في العصور السابقة. إلا أن الحاجة إلى هذا التبرير بدأت عند الكتّاب المسلمين المعاصرين بسبب تغيّر هذه المعطيات واحتكاكهم بالغرب، والنقد الذي وجّهه الغربيون إلى نظام الطلاق الإسلامي.

ويبدأ كثير من الكتّاب في تبريرهم هذا النظام بنقد المفكرين الغربيين. وأهم نقد يوجهه الكتّاب المسلمون المعاصرون إلى الغربيين، أن الغرب المسيحي، بعد مهاجمته للإسلام في هذه المسألة، اضطر في النهاية إلى إباحة «الطلاق»، مخالفاً في ذلك تعاليم الدين المسيحي. والخطأ الذي يرتكبه الكتّاب المسلمون المعاصرون هنا، هو الخلط بين الطلاق خارج القضاء وبالإرادة المنفردة، الذي هو امتياز واضح للزوج في الإسلام، وبين الطلاق القضائي، الذي هو حق للزوجين في القوانين الغربية. وما زال هؤلاء الكتّاب إلى يومنا هذا، يوجهون هذا النقد نفسه إلى الغربيين، من

دون انتباه إلى هذا الخلط، المتعمّد أو الناتج عن جهل، بالاختلاف الجذري بين هذين النظامين. ونورد، على سبيل المثال، بعض التصريحات في هذا الشأن:

مصطفى السباعي، أستاذ الفقه الإسلامي في جامعة دمشق (١٩٦٢):

كان غلاة المتعصّبين ضد الإسلام من مبشّرين ومستشرقين واستعماريين، يُعيبون على الإسلام إباحته للطلاق، ويعتبرونه دليل المهانة للمرأة والانحدار في أخلاق الرجل. ولكننا لم نعد نسمع لهم مثل ذلك التشهير بالإسلام منذ اعترفت أكثر الأمم الغربية المسيحية بالطلاق.[١]

عمر أحمد عبد الرحيم الخواص، قاضي القضاة في الخرطوم (١٩٧٣):

بدأ العالم بعد ثلاثة عشر قرناً من نزول الشريعة (الإسلامية)، يعترف بنظريتها في الطلاق ويأخذ بها، وقد لا يمضي زمن طويل على التقدّم الفكري الحالي حتى يأخذ علماء الاجتماع والمشرّعون بنظرة الشريعة الإسلامية إلى الأسرة بحذافيرها.[٢]

عبد الحميد السائح، وزير الأوقاف والشؤون الدينية في الأردن (١٩٧٣):

كان الإسلام موضع نقض واعتراض في تشريعه الطلاق، حتى أدرك كثير من الدول الحكمةَ السامية التي هدف إليها الإسلام، ووضعت تلك الدول قوانين خاصة بتشريع الطلاق بعد أن كان محرّماً لديها.[٣]

---

(١) مصطفى السباعي، مقدمة كتاب الصابوني، مدى حرية الزوجين، ج ١، ص ١٣.

(٢) الإسلام وتنظيم الأسرة، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.

غادة الخرسا (١٩٧٨):

حدثت في عام ١٩٧٦ آخر صيحة في القانون الفرنسي للأحوال الشخصية وهي إباحة الطلاق الذي كان محرّماً في المسيحية، ولكنه طلاق عن طريق القاضي الذي يتبع كل الوسائل الإسلامية... وكأن المجتمع الفرنسي قد وصل اليوم إلى أحكام الإسلام منذ ١٤٠٠ عام.(٤)

عفيف طبارة، مؤلف كتاب **روح الدين الإسلامي** (١٩٨٠):

كثير من الدول الأوروبية والأميركية اضطرت أخيراً إلى تبنّي ما كانت تُنكره سابقاً على الإسلام، فقد أقرّت الزواج المدني الذي يحتوي على الطلاق.(٥)

مصطفى الرافعي، مؤلف لعديد من الكتب حول الإسلام (١٩٩٠):

إن الكنيسة وهي التي تحمل لواء معارضة إباحة الطلاق، اضطرت في النهاية لوضع أحكام محدودة لأصول بطلان الزواج، وهي في نظرنا لا تختلف في آثارها عن أحكام الطلاق في الإسلام.(٦)

ولا يختلف موقف الكتّاب الذين يشيرون إلى الفروق بين النظامين عن موقف غيرهم من الكتّاب، بل يصرّحون بأن ما جاء في النظام الغربي مخالفاً للنظام الإسلامي، هو من عيوب النظام الغربي التي تؤكد بالضبط كمال النظام الإسلامي وفوقيته. ونورد، في هذا السياق، بعض الأمثلة:

رشيد رضا (١٩٣٢):

كان الطلاق معروفاً عند غير أهل الكتاب من الوثنيين، ومنهم

---

(٤) غادة الخرسا، **الإسلام وتحرير المرأة**، ص ٦٦.

(٥) عفيف طبارة، **روح الدين الإسلامي**، ص ٣٧٦-٣٧٧.

(٦) مصطفى الرافعي، **نظام الأسرة**، ص ٨٥.

العرب، وكان يقع على النساء منه ظلم كثير عند الجميع، فجاء الإسلام فيه بالإصلاح الذي لم يسبقه إليه سابق ولم يلحقه به لاحق كسائر ما جاء به من الإصلاح. ولكن خصوم الإسلام من الإفرنج ومقلّديهم كانوا يعدّون الطلاق من أقبح مساوئ الشريعة الإسلامية على إصلاحها فيه حتى اضطروا إلى تقريره والإسراف فيه بما لا يبيحه الإسلام وجعله حقاً مشتركاً بين الرجال والنساء... [لذلك] كثر الطلاق عندهم فصار أضعاف ما عند المسلمين.(٧)

زكي الدين شعبان، أستاذ الشريعة في كلية الحقوق بالجامعة الليبية (١٩٧١):

مما يدعو للعجب أن الأوروبيين أدركوا أخيراً حاجتهم إلى شرعية الطلاق فأباحوه على أن يكون بيد القاضي لا الزوج، ولكن بعضهم توسّع فيه فأباحه لأتفه الأسباب... ومن يدري فقد يصل بهم التطوّر إلى إباحته للزوج كما قررته الشريعة الإسلامية من أول الأمر.(٨)

وتستشهد الأستاذة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، كوثر كامل علي، بالنص السابق نفسه في عام ١٩٨٤، لتأكيد وجهة النظر نفسها في هذا الشأن.(٩)

محمد علي ضناوي، المحامي اللبناني والمؤلف لعدد من الكتب حول الإسلام (١٩٨٦):

عمدت أكثر التشريعات المدنية في العالم إلى الاهتداء بنظام الطلاق الإسلامي، غير أنها لم تتقيد بكافة أصوله. ولعل أكبر مثلبة

---

(٧) رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، ص ١٦١-١٦٢.

(٨) شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٣٧٠.

(٩) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٧٣.

في ذلك أنها قيّدت الطلاق بالمحكمة وبأسباب محدودة، وبشكل جعلت من المحكمة مسرحاً لمساجلات ومكاشفات ما أحرانا لو أبقيناها سراً بين الزوجين.[١٠]

ويؤكد الكتّاب المسلمون المعاصرون على فوقية نظام الطلاق الإسلامي على بقية الأنظمة السابقة واللاحقة، ويبذلون جهوداً فائقة للبحث عن حجج تدعم هذا الرأي. ويتفاخرون بالتعريفات الأخلاقية والدينية الخاصة بالطلاق في الشريعة، ولكنهم يدافعون، في الوقت نفسه، عن الأحكام القضائية المخالفة لها. ومثلما يسعون إلى التقاط «إيجابيات» من موضوعي تعدُّد الزوجات والتسرّي بالإماء مثلاً، يتفننون بتجميع أكبر عدد ممكن من «الإيجابيات» في موضوع الطلاق أيضاً. والغريب في تبريراتهم، أنهم يحولون مساوئ نظام الطلاق إلى «محاسن»، ويضيفونها إلى حججهم في الدفاع عن هذا النظام. وسوف نورد بعض هذه الحجج التي ما زال يتناقلها الكتّاب المسلمون في مئات الكتب والمقالات.

ويُقرّ هؤلاء الكتّاب بأن الإسلام يكره الطلاق ولا يسمح به إلا في حالة الضرورة، وكآخر علاج. وهو لذلك جاء بتشريع كامل ومحكم حرص فيه على وضع القيود والحواجز والخطوات التي إذا التزم بها الزوج حالت دون وقوع الطلاق أصلاً. فالإسلام:

يطالب الرجل بأن يُحسن اختيار زوجته، تفادياً للطلاق؛

يفترض أن يستمر الزواج قائماً بين الزوجين حتى يفرّق الموت بينهما، لذلك فإنه (الإسلام السني) يحرّم الزواج الموقت (المتعة)؛

يدعو الزوجين إلى الشعور بمسؤوليتهما أمام الله؛

يعطي حق الطلاق للزوج وحده وليس للزوجة بهدف التقليل من

---

(١٠) محمد علي ضناوي، **الزواج الإسلامي**، ص ١٣٤.

ممارسة الطلاق؛

يُنفر الزوجَ من الطلاق بإعلامه بأنه أبغض الحلال عند الله؛

يضع قيوداً للطلاق في ما يتعلق بأهلية الزوج، فيطلب أن يكون بالغاً وعاقلاً ولا يسمح بطلاق الصبي (غير البالغ) والمجنون؛

يضع قيوداً للطلاق في ما يتعلق بكيفية لفظ عبارة الطلاق من قبل الزوج؛

يمنع الزوج من طلاق زوجته خلال فترة الحيض؛

يمنع الزوج من طلاق زوجته خلال فترة طهر جامعها فيها؛

يوصي الزوج بالصبر على زوجته وتحمُّل سوء خلقها؛

يطلب من الزوج في حال نشوز زوجته، أن يحاول أولاً إصلاحها بوسائل التأديب من وعظ، وهجر في المضجع، وضرب؛

يرشد الزوجة، إذا لم يعد زوجها يرغب فيها ويريد طلاقها، إلى أن تسعى إلى إرضائه بكل وسيلة، كأن تتخلى له عن بعض أو جميع حقوقها، فقد يتراجع الزوج عن طلاقها ويبقيها إلى جانب زوجته الجديدة؛

يطلب تدخل حَكَمين إذا اشتدّ الخلاف بين الزوجين؛

يسمح للزوج بإيقاع الطلاق الرجعي الأول عند إخفاق الحَكَمين بالإصلاح بين الزوجين؛

يسمح للزوج باسترجاع زوجته خلال فترة العدّة؛

يسمح للزوج بإيقاع الطلاق الرجعي الثاني؛

يسمح للزوج باسترجاع زوجته خلال فترة العدة للمرة الثانية؛

يسمح للزوج بإيقاع الطلاق للمرة الثالثة والأخيرة؛

لا يسمح للزوج بالزواج بزوجته السابقة التي طلّقها ثلاث مرات إلا بعد انتهاء زواجها من رجل آخر. والهدف من هذا الشرط تفادي إيقاع الطلاق للمرة الثالثة؛

يُرتّب على الطلاق أعباء مالية ثقيلة، تحمل الزوج على التروي قبل الإقدام على إيقاع الطلاق، وتوجب على الزوج أن يدفع لزوجته المهر المؤخر، والمتعة، والنفقة خلال فترة العدة.

ويتوسع الكتاب المسلمون المعاصرون في تفصيل بعض أو أكثر هذه النقاط، ويُرفقونها بتصريحات تمجّد نظام الطلاق في الإسلام وتهاجم منتقديه من الغربيين و«مقلّديهم» من المسلمين. ومن هذه التصريحات، على سبيل المثال، ما يقوله محمد عبد الحميد، الأستاذ في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم، عام ١٩٦٢: «لا يسع الباحث المنصف إلا أن يعترف للشريعة الإسلامية بفضل معالجتها هذه المشكلة على خير الوجوه وأسلمها عاقبة».[11] وتدافع كوثر كامل علي، في عام ١٩٨٤ بالوتيرة نفسها عن نظام الطلاق، وتقول: «يبقى الطلاق حكمة من حِكَم الإسلام العظيمة، وهو خير نظام عرفته البشرية. وأما ما يُوجَّه إليه من انتقادات فليس لعيب فيه، بل العيب في بعض الناس الذين يستعملون الطلاق في غير موضعه الذي شُرّع من أجله».[12]

وأحد الانتقادات التي تُوجَّه إلى نظام الطلاق الإسلامي، كان وما زال بالطبع تملُّك الزوج وحده حق الطلاق وإيقاعه خارج القضاء. فلماذا يعطي الإسلام هذا الحق للزوج وحده ولا يمنحه للمرأة أيضاً؟

يسعى الكتّاب المسلمون إلى أن يكون جوابهم عن هذا السؤال، حجة مقنعة وقاطعة ضد منتقدي الطلاق بالإرادة المنفردة، وما زالوا يتناقلون هذا

---

(١١) محمد عبد الحميد، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٤٣.

(١٢) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٧١.

الجواب ويرددونه بصيغ مختلفة. ويطلقون في هذه الصيغ العنان لخيالهم في تعديد ما أمكن من «المساوئ» عند المرأة و«المحاسن» عند الرجل!

ومن الصفات التي تبرّر عدم منح المرأة هذا الحق، أنها ضعيفة الإرادة؛ متقلّبة الطبيعة؛ تحكمها العاطفة؛ مضطربة الرأي؛ شديدة التأثر؛ سريعة الانفعال؛ قليلة الاحتمال؛ سريعة الغضب؛ تفرح وتحزن لأقل الأسباب؛ فاقدة مزية التثبّت؛ لا يمكنها ضبط الأمور ووزنها بالميزان المعتدل؛ لا تبالي بنتائج أفعالها؛ عقلها أضعف من عقل الرجل!

ومن صفات الرجل التي تبرّر إعطاءه وحده هذا الحق، أنه بعيد عن العاطفة والانفعال؛ أضبط أعصاباً من المرأة؛ أقدر على التجلّد والصبر؛ أكثر تقديراً للنتائج في ساعات الغضب؛ يقيس ما يكون من المنفعة والضرر بمقياس حكيم؛ لا يتأثر برغبة عارضة أو غضبة ثائرة؛ الأصل فيه التحكّم والأناة وضبط النفس عند الغضب؛ وهبه الله فكراً سليماً ورأياً سديداً؛ تام العقل والتحكّم في عواطفه؛ يستعمل عقله بهدوء واتزان، يتفوّق عقله على عقل المرأة!

وسنورد بعض الأمثلة:

رشيد رضا (١٩٣٢):

جعل الإسلام الطلاق من حق الرجل وحده لأنه أحرص على بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر منه إذا طلق وأراد عقد زواج آخر، وعليه أن يعطي المطلقة ما يؤخر عادة من المهر، ومتعة الطلاق، وأن ينفق عليها في مدة العدة وقد تطول على رأي بعض الفقهاء، ولأنه بذلك وبمقتضى عقله ومزاجه يكون أصبر على ما يكره من المرأة فلا يسارع إلى الطلاق لكل غضبة يغضبها، أو سيئة منها يشق عليه احتمالها. والمرأة أسرع منه غضباً وأقل احتمالاً، وليس عليها من

تبعات الطلاق ونفقاته مثل ما عليه، فهي أجدر بالمبادرة إلى حل عَقْد الزوجية لأدنى الأسباب أو لما لا يُعَد سبباً صحيحاً إن أُعطي لها هذا الحق.[١٣]

ويضيف رشيد رضا، كدليل على صحة رأيه، ما قرأه في إحدى الصحف من أن امرأة إنكليزية طلّقت زوجها لأنه أطلق لحيته بعد الزواج، وأن امرأة أخرى طلّقت زوجها لأنه لم يلتزم بتغيير ملابسه بحسب التقاليد، كأن يرتدي لباساً للعشاء، ولباساً للسهرة.[١٤] ويستشهد محمد عقلة، الأستاذ في الجامعة الأردنية، بهذه الروايات نفسها، في عام ١٩٨٣، لتأكيد الرأي نفسه.[١٥]

محمد أبو زهرة، أستاذ الشريعة في كلية الحقوق في القاهرة (١٩٥٠):

إن المرأة تحكمها العاطفة، وتلك ميزتها وفضيلتها. والعاطفة إذا سيطرت على الأمور الخطيرة قد تضرّ، والطلاق أخطر ما يكون بين الرجل والمرأة، تغضب فتظنّ أن حياتها قد أصابتها كدرة لا بقاء معها. . . فلو جُعل الطلاق في يدها ما نظرت في عواقبه في مثل هذه الحالة الثائرة. وإن الرجل بما أنفق في سبيل هذا الزواج من مال، وبما أُلقي عليه من تبعات، وبما عليه من حرص على أولاده الذين يُنسَبون إليه هو، وبما يعقبه الطلاق من عواقب، يفكر ويقدر قبل الإقدام.[١٦]

زكي الدين شعبان (١٩٧١):

السر في جعل الطلاق من حق الزوج دون الزوجة مع أنها طرف

---

(١٣) رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، ص ١٦١-١٦٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٤.

(١٥) محمد عقلة، **نظام الأسرة**، ص ١٤٧.

(١٦) أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٨٠.

في عقد الزواج وشريكة فيه، أن فصم رابطة الزوجية أمر خطير تترتب عليه آثار بعيدة المدى في حياة الأسرة والمجتمع، فينبغي ألا يوضع إلا في يد من يقدّر العواقب حق قدرها، ويزن الأمور بميزان العقل المحض غير متأثر برغبة عارضة أو غضبة ثائرة. والثابت الذي لا شك فيه أن الرجل أكثر إدراكاً وتقديراً لعواقب هذا الأمر وأبعد عن النزوات في هذا الباب من المرأة لأمرين.

الأول: أن المرأة بحكم وظيفتها في الحياة خُلقت على طبائع وغرائز تجعلها أشد تأثراً وأسرع انقياداً لحكم العاطفة من الرجل في جميع المواطن التي تعتمد على قوة العاطفة كتربية الأطفال وتمريضهم وما أشبه ذلك. فإذا غضبت المرأة أو رغبت، اندفعت مع العاطفة لا تبالي بما ينجم عن هذا الاندفاع. ولا تتدبر - وهي في ثورة غضبها أو اشتداد رغبتها - عاقبة ما تفعل. فلو جُعل أمر الطلاق بيدها لحكّمت عاطفتها، وفصمت عرى الزوجية لأوهى الأسباب وأقل المنازعات التي لا تخلو منها حياة الزوجين، وبذلك تصبح الأسرة مهددة بالانهيار لأضعف نزوة عابرة وأوهى انفعال طارئ.

نحن لا ننكر أن من الرجال من هو أشد تأثراً وأسرع انفعالاً من بعض النساء، وأن من النساء من هن ذوات عقل وأناة وقدرة على ضبط النفس حين الغضب، ولكن هذا ليس هو الشأن وليس هو الكثير الغالب، والتشريع إنما يُبنى على الغالب وما هو الشأن في الرجال والنساء، ولا يُبنى على الآحاد والجزئيات.

الأمر الثاني: أن الطلاق تترتب عليه تبعات مالية يُلزَم بها الأزواج، إذ به يحل المؤجل من الصداق، وتجب نفقة العدة والمتعة لمن تجب لها من المطلقات، ويضيع على الزوج ما دفعه من المهر وما بذل من المال في سبيل إتمام الزواج، ويحتاج إلى بذل مال جديد لإنشاء زوجية جديدة. ولا شك أن هذه التكاليف

التي تترتب على الطلاق من شأنها أن تحمل الزوج على التروي في إيقاعه، وتجعله يحرص على بقاء الزوجية، ولا يقدم على الطلاق إلا إذا رأى أنه أمر لازم لا بد منه. أما الزوجة فإنه لا يصيبها من مغارم الطلاق المالية شيء يحملها على التروي والتدبّر قبل إيقاعه. ومن الخير للعلاقة الزوجية أن تكون في يد من هو أحرص عليها وأضنّ بها. أضف إلى هذا أن المرأة حينما تعقد مع الرجل عقد الزواج على وفق الشريعة الإسلامية تقبل بذلك أن يتولى وحده شؤون الطلاق في الحدود التي قررتها هذه الشريعة. فالزوج حينما يمارس الطلاق وحده إنما يمارسه بناءً على رضى الزوجة الذي يتضمنه عقد الزواج.(١٧)

يشكّل هذا النص، مع النصين السابقين، قاعدة يرتكز عليها بقية الكتّاب المعاصرين غالباً في صياغة أجوبتهم عن السؤال نفسه. ومن هؤلاء الكتّاب، على سبيل المثال، ياسين محمد يحيى، رئيس قسم القانون المدني في كلية الحقوق بجامعة القاهرة بالخرطوم، الذي ردد، في عام ١٩٨٤، الحجج نفسها.(١٨) ومنهم أيضاً كوثر كامل علي التي تضيف أن الحكمة الإلهية اقتضت أن يُمنح هذا الحق للرجل حرصاً على بقاء الزوجية، واستوحت لتأكيد ذلك، في عام ١٩٨٤، نصاً للكاساني - المتوفى عام ١١٨٩ - يقول فيه: «وجعل الله الطلاق بيد الرجل لاختصاصه بكمال العقل والرأي».(١٩)

يتجنب أكثر الكتّاب المسلمين المعاصرين، في تبريرهم قوامة الرجل على المرأة - كما رأينا - إيراد حجة تفوّق الرجل عقلياً. وهذا الموقف ليس

(١٧) شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٣٧٣-٣٧٤.

(١٨) ياسين محمد يحيى، **المجتمع الإسلامي**، ص ١٧٤.

(١٩) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٧٥-١٧٦؛ نص الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج ٣، ص ١١٢؛ انظر أيضاً: أحمد الغندور، **الطلاق**، ص ٥٨-٥٩.

ناتجاً عن قناعتهم أو تقديرهم لقدرات المرأة العقلية، فهم في معالجتهم حق الرجل في الطلاق يعتبرون هذه الحجة صالحة ويستخدمونها، كالفقهاء القدامى، على نطاق واسع ومن دون أي حرج. ونورد بعض الأمثلة من بين عشرات النصوص المشابهة التي لا تزال تُستخدم للهدف نفسه من أساتذة جامعة ورجال قانون في العالم العربي:

محمد أمان الجامي، عميد كلية الحديث الشريف والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (١٩٨٨):

لو جُعل الطلاق في يد المرأة لرأينا رجلاً يؤسس ثم يؤثث، فيحرص على النتائج المنتظرة من المؤسسة، ثم رأينا امرأة - ناقصة العقل والتفكير - تهدم المؤسسة وتبعثر الأثاث لأتفه الأسباب.[٢٠]

محمد نبيل سعد الشاذلي، مدرس الشريعة بجامعة القاهرة (١٩٨٩):

الحكمة في جعل الطلاق بيد الرجل تتمثل في قدرة الرجل على إدراك وتقدير عواقب الأمور أكثر من المرأة، لما وهبه الله تعالى من فكر سليم ورأي سديد في أوقات الخلاف والنزاع، فيستطيع ضبط النفس، وتحكيم العقل، وإعماله بهدوء واتزان بخلاف المرأة.[٢١]

محمد عزمي البكري، المستشار، ورئيس محكمة الاستئناف في القاهرة (١٩٩١):

لا شك أن الأصل في المرأة أنها سريعة الغضب شديدة التأثر، كما أنها أضعف عقلاً من الرجل... أما الرجل فالأصل فيه التحكيم والأناة وضبط النفس عند الغضب، كما أن عقل الرجل يتفوق عن عقل المرأة.[٢٢]

---

(٢٠) محمد أمان الجامي، **نظام الأسرة**، ص ٣٠.

(٢١) محمد نبيل الشاذلي، **أحكام الأسرة**، ص ٢٤٧.

(٢٢) محمد عزمي البكري، **موسوعة الفقه والقضاء**، ج ٢، ص ١٧-١٨.

ويضيف الكتّاب المعاصرون إلى تبريرهم إعطاء الإسلام حق الطلاق للزوج وحده، أن الإسلام أعطى الزوجة أيضاً هذا الحق في كثير من الحالات:

إذا اشترطت أن تملك هذا الحق (العصمة بيدها) في عقد الزواج؛

إذا ملّكها الزوج هذا الحق عن طريق التفويض بعد الزواج؛

إذا اتفقت مع زوجها على الطلاق عن طريق الخلع؛

إذا أضرّ بها زوجها أو امتنع عن دفع النفقة أو غاب عنها أو سُجن.

ويتقدّم الكتّاب المسلمون بعد تعداد هذه الحالات بتصريحات تمجّد الشريعة لأنها لم تحرم المرأة من حق الطلاق. فالسيدة كوثر كامل علي، التي قرّرت أن الله أعطى حق الطلاق للرجل وحده لامتيازه بكمال العقل، تقول بعد إيرادها هذه الحالات: «ونحن نحمد الله عزّ وجل على أن شريعة الإسلام السمحة أتت بالخير كل الخير للمرأة، وأنصفتها كل الإنصاف ورفعتها إلى مكانة عظيمة، ونالت المرأة حقوقها كاملة غير منقوصة».(٢٣) ويقول كذلك عبد الرحمن الصابوني، أستاذ الشريعة والحقوق:

إن الشارع الحكيم، الذي قيّد طلاق الزوج بقيود تجعله بأضيق حدوده، لم يحرم هذا الحق على الزوجة... وهكذا نجد أن كلاً من الزوجين يملك حق الطلاق بإرادته المنفردة... فلا استبداد إذن من جانب الرجل بحق الطلاق، ولا حرمان للمرأة من هذا الحق، فكل منهما يمارس حق الطلاق ضمن حدود الشرع.(٢٤)

لقد رفضت جميع المذاهب الفقهية اشتراط المرأة تملك حق الطلاق

(٢٣) كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٧٧.

(٢٤) عبد الرحمن الصابوني، **نظام الأسرة**، ص ١٥٥.

في عقد الزواج، وأُوجدت هذه الإمكانية - وليس الحق - من قبل القوانين الحديثة. ومهما يكن من أمر، لا تحصل الزوجة في الحالات الثلاث الأولى، على حق الطلاق إلا برخصة من الزوج. وليست هذه الرخصة في الواقع إلا إثباتاً لتملّك الزوج وحده حق الطلاق في الشريعة. وينطبق هذا أيضاً على حالات التفريق عن طريق القضاء، بسبب الضرر وغيره، التي وضعها الفقهاء - على الرغم من رفض أكثرهم لمجملها - بالضبط لأن المرأة لا تملك حق الطلاق في الشريعة.

ويقوم الكتّاب المعاصرون في دفاعهم عن الشريعة، بشكل خاص، بدعاية كبيرة حول «حق» المرأة في الاشتراط أن تكون العصمة بيدها. ويعلم الجميع، بمن فيهم هؤلاء الكتّاب، أن عدداً قليلاً جداً من الرجال يقبل هذا الشرط، وأن عدداً أقل من النساء يتجرّأ على أن يتعرّض لمناقشة موضوع الطلاق، فكيف بحقهن فيه، أثناء تحضيرات الزواج. فقد تدفع جرأة المرأة هنا الرجل إلى رفض الزواج والبحث عن امرأة أخرى لا تضع شروطاً. وعلى الرغم من افتخار هؤلاء الكتّاب بهذا «الحق»، فإن كثيراً منهم يحذّر الرجال والنساء من أخطار ممارسته. وفي ما يلي بعض الأمثلة.

أبو زهرة:

لوحظ أن النساء اللائي تكون عصمتهن بأيديهن يطلّقن لأتفه الأسباب.[٢٥]

مديحة خميس:

للمرأة أن توقع الطلاق إن كانت العصمة في يدها، ولو إني لا أحبّذ هذا الأمر فالمرأة قراراتها عاطفية سريعة، فقد تهدم كل شيء في لحظة انفعال.[٢٦]

---

(٢٥) أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٨٠.

(٢٦) مديحة خميس، **المرأة والشرائع السماوية**، ص ٥٢.

زيدان عبد الباقي:

ما دامت المرأة العصرية ترغب في تحدّي الأعراف والتقاليد الاجتماعية، فلا عليها إلا أن تشترط في عقد الزواج النص على أن تكون العصمة بيدها، وذلك بطبيعة الحال مرهون بقبول الرجل لهذا الشرط ولن يقبله إلا كارهاً، الأمر الذي يضيف صعوبة ضخمة بجوار الصعوبات التي قلّلت من معدّل الزواج في المجتمع إلى أدنى حد.[27]

ومن الواضح أن إعطاء المرأة حق الطلاق يهدم أسس نظام الزواج الإسلامي، ويجعل حبراً على ورق جميع أحكام الفقهاء حول المهر والنفقة والطاعة وجميع تفصيلاتهم حول ممارسة الزوج حقه في الطلاق والتفويض والخلع و«التمليك» و«الإسقاط». وهذه الحقيقة يعرفها بالطبع واضعو القوانين الحديثة الذين لم يعطوا المرأة هذا الحق، كما يعرفها الكتّاب المسلمون المعاصرون الذين يتباهون بحق المرأة في اشتراط هذا الحق في عقد الزواج. ويعرف هؤلاء المشرعون والكتّاب أيضاً أن هذا «الحق» الجديد ليس إلا تمويهاً لحرمان المرأة من حقها الفعلي في الطلاق. وهم، إذ حلّوا مشكلتهم على هذا النحو، يلقون على عاتق المرأة المسلمة عبء حل مشكلتها بنفسها بمواجهة التقاليد الاجتماعية والأحكام الفقهية والقوانين الحديثة، التي تصرّ جميعها على حرمانها من هذا الحق.

ويهاجم الكتّاب المعاصرون أيضاً المطالبين بتقييد حق الزوج في الطلاق بإخضاعه لإشراف القضاء. ويتناقلون منذ عشرات السنين، حججاً تكشف عن عدم اهتمامهم بوضع المرأة أو بالحياة العائلية. ونلخص نظراً إلى كثرة النصوص حول هذا الموضوع، أهم ما جاء فيها من تبريرات:

إن إعطاء الزوج حق الطلاق بحيث لا يملك إيقاعه أحد سواه

(٢٧) زيدان عبد الباقي، **المرأة بين الدين والمجتمع**، ص ١٣٤.

إلا بتفويض منه، هو تشريع إلهي كما تدل عليه النصوص القرآنية الثابتة التي لا تقبل التأويل، لذلك لا يجوز للقاضي أن يتدخّل في التفريق بين الزوجين؛

هذه دعوة خطيرة ليست في صالح الرجل أو المرأة ولا في مصلحة الأسرة والأمة، وفيها انتهاك للتشريع الإسلامي؛

إذا استعمل الزوج حقه في الطلاق من دون الرجوع إلى القضاء، فإن طلاقه يقع في الشريعة. فإذا لم يقبل القضاء هذا الطلاق، فإنه يحرّم ما حلل الله. وإذا كان هذا الطلاق للمرة الثالثة، فهذا يعني أن القضاء يسمح باستمرار العلاقة الزوجية، التي يحرّمها الله في هذه الحالة؛

إن جعل الطلاق عن طريق القضاء، هو في الواقع حكم على الرجال جميعاً أنهم سفهاء لا يُحسنون التصرّف ولا يُوثَق بهم. ومن العجيب أن رجالاً أكرمهم الله بالعقل وجعلهم أهلاً لكل التصرفات وقواماً على زوجاتهم، يأبون هذا التكريم ويعلنون أنهم ليسوا أهلاً لهذه القوامة، وبحاجة إلى فرض رقابة قضائية عليهم عند الرغبة في إنهاء زواجهم؛

من الرجال مَن هو أقدر على الحكم السليم وتقدير عواقب الأمور من القاضي، بل ربما كان القاضي يعاني في بيته من المشكلات ما يستعصي عليه حلها؛

إن المحكومين بالقوانين التي تسلبهم الحق في إنهاء العلاقة الزوجية من دون تدخّل السلطة القضائية حين إدراكهم أن هذه القوانين تحكم عليهم بنقص الأهلية، سيثورون عليها، ويطالبون بإلغائها وإعطائهم حق القوامة على زوجاتهم كما أعطاها الإسلام لأتباعه؛

من أضرار الطلاق عن طريق المحكمة أنه قد يؤدي إلى اتهام الزوج لزوجته اتهاماً كاذباً؛

من أضراره أيضاً ما يقتضيه من كشف لأسرار الزوجية أمام المحكمة وأمام المحامين عن الطرفين؛

إذا كان سبب الطلاق عيباً خفياً في الزوجة، فليس من المصلحة الاجتماعية نشر ذلك في دُور القضاء وتسجيله في سجلاته، حفاظاً على سمعة المرأة؛

لا يضير الزوج أن تطلب المرأة الطلاق في مجلس القضاء، وأن تذكر الأسباب مهما كانت، فإشاعة السوء عنه لا تضرّه كما تضر المرأة. فأي شيء يمسّ سمعتها يلازمها ويحرمها من إمكانية الزواج من جديد.[٢٨]

وأكثر ما يردده الكتّاب المعاصرون من هذه التبريرات، هو كشف أسرار الأسرة وتضرر سمعة المرأة، التي يعتبرونها من أهم الحجج لرفضهم تدخّل القضاء في ممارسة الزوج حقه في الطلاق. وهكذا، يحوّل هؤلاء الكتّاب فوائد القضاء في الحياة الاجتماعية إلى أخطار تهدد المرأة والأسرة المسلمتين، وحتى الدين الإسلامي. ونجد هذا المفهوم الغريب لدَور القضاء أيضاً في معالجتهم بقية المواضيع. وعلى الرغم من أن هذه التبريرات لا تحتاج إلى تعليق، فإننا نشير إلى أن هؤلاء الكتّاب، القلقين على سمعة المرأة، يتجاهلون ما وضعه الفقهاء - الذين كانوا أنفسهم رجال قضاء - من تفصيلات في حالة التفريق عن طريق القضاء. فقد سمحت المذاهب السنية - ما عدا الحنفية - للزوج أيضاً بفسخ الزواج بسبب العيوب الجسمية عند

(٢٨) انظر على سبيل المثال: أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٧٨-٢٧٩، وأيضاً: **تنظيم الأسرة**، ص ٧٣؛ شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٣٧٥-٣٧٧؛ كوثر كامل علي، **سمو التشريع الإسلامي**، ص ١٧٨-١٧٩؛ الساعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١٢٧-١٢٩؛ الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٢١٠؛ محمد عقلة، **نظام الأسرة**، ص ١٥٠-١٥١.

المرأة. ويذكر هؤلاء الفقهاء - مع الشيعة - في هذا المجال، إضافة إلى الجنون وبعض الأمراض المنفرة، عدداً من العيوب الجنسية، منها: الرَّتَق (انسداد المهبل)، والقَرَن (غدة في المهبل تمنع الجماع)، والعَفَل (انسدال المهبل)، والبَخَر (نتن المهبل)، وحرق النار (تشنج المهبل). كما يعطي المذهب المالكي الزوج أيضاً حق التفريق بسبب الشقاق والضرر إذا ثبت للقاضي أن الإساءة آتية من جهة الزوجة.

ويقتصر موقف الكتّاب المعاصرين الغريب من دَور القضاء في إنهاء الزواج، على حالة ممارسة الزوج حقه في الطلاق، ويهدف إلى حماية هذا الحق المطلق. ويؤيدون في معالجتهم حالات طلب التفريق من جهة الزوجة، من دون تحفّظ، تدخلَ القاضي، ويؤكدون أهمية دوره في دراسة الأسباب التي دعت الزوجة إلى هذا الطلب وتقديرها، لأن «الأسرة يجب ألاّ تنهار لمجرد رغبة طائشة أو تصرف خاطئ».[٢٩]

ووجدت فكرة حضور الشهود كشرط لصحة الطلاق، تأييداً عند عدد قليل من الكتّاب المسلمين المعاصرين، بينما تجاهلت البقية هذا الموضوع في كتاباتهم. والمهم في حجج الكتّاب المؤيدين لهذه الفكرة أنهم يعترفون، بصراحة، بأن أكثر حالات الطلاق تقع نتيجة للفظ الزوج عبارة الطلاق في حالة الغضب، من دون أن يقصد إنهاء زواجه فعلاً. ويقول أستاذ الشريعة والقانون، أحمد الغندور، إن شرط الإشهاد يؤدي إلى تخفيف كثرة وقوع الطلاق، الذي ينشأ غالباً وقت غضب، أو انفعال زائل.[٣٠] ويرى أبو زهرة أن ذلك يضيّق دائرة الطلاق، بحيث لا يكون الزوج فريسة لهواه.[٣١] ويؤكد عبد الرحمن الصابوني أيضاً أن معظم حوادث الطلاق تقع نتيجة تسرّع الزوج

---

(٢٩) الصابوني، **مدى حرية الزوجين**، ج ٢، ص ٧٧٢.

(٣٠) أحمد الغندور، **الطلاق**، ص ٥٥.

(٣١) أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٣٦٨.

في لفظ الطلاق أثناء هيجان نفسي وثورة غضب عارضة، وأن الإشهاد يعيق الطلاق لأنه إلى حين حضور الشاهدين يكون الزوج قد هدأ.(٣٢)

وتهدم هذه الحجج المستمدة من الواقع الاجتماعي، حجج هؤلاء الكتّاب أنفسهم في رفضهم إعطاء المرأة أيضاً حق الطلاق. ويصفون المرأة في هذا المجال، بأنها سريعة الغضب والانفعال، وتندفع وراء عاطفتها ولا تبالي بنتائج أفعالها، ويتفاخرون بأن الرجل بعيد عن الانفعال، ويتحكّم في عواطفه عند الغضب، ويقدر - بما وهبه الله من عقل سليم - بهدوء واتزان نتائج أفعاله.

ويتعارض اشتراط حضور الشهود في الواقع، مع جميع أحكام الفقهاء حول وقوع الطلاق بمجرد نطق الزوج للفظ الصريح، وكذلك حول الطلاق المعلّق وطلاق الهازل والغضبان. والغريب أن هؤلاء الكتّاب يرفضون قبول نتائج مطالبتهم بالإشهاد على الطلاق، ولا يتعرضون على الإطلاق لهذا الموضوع في معالجتهم هذه الأحكام التي يبررون معظمها. ويفسّر لنا هذا الأمر لماذا تتجنّب بقية الكتّاب المعاصرين معالجة هذا الموضوع. فهم يعلمون - كما يعلم واضعو القوانين الحديثة أيضاً - أن هذا الشرط كاف وحده لهدم أكثر القواعد التي يرتكز عليها نظام الطلاق كما وضعه فقهاء المذاهب السنية الأربعة.

ويتطرق الكتّاب المعاصرون إلى مغزى القصد في الطلاق، ويردد أكثرهم آراء الفقهاء القدامى، من دون إبداء رأيهم الخاص، ما عدا تأييدهم ما جاء في القوانين الحديثة من عدم وقوع طلاق السكران والمُكرَه. ويُدلي عدد قليل جداً منهم بشكل متردّد أو مبهم أو حتى متناقض، برأيه حول الحالات الأخرى، وأهمها طلاق الهازل والغضبان غير فاقد التمييز، التي لم تتعرض لها القوانين الحديثة. ومن هؤلاء مثلاً محمد عبد الحميد الذي

(٣٢) الصابوني، مدى حرية الزوجين، ج ١، ص ٤٨١-٤٨٤.

يطالب بعدم وقوع طلاق الهازل، ولكنه يتجاهل تماماً حالة الغضبان.[٣٣] ويرى أحمد الغندور - الذي يطالب بالإشهاد على الطلاق - أن يُعامَل الغضبان معاملة المجنون، ولكنه يبرر في الوقت نفسه وقوع طلاق الهازل.[٣٤] ويعتبر عبد الرحمن الصابوني أن كل طلاق يجب أن يصدر عن إرادة صحيحة ووعي تام، وإذا تأكد الهزل فلا يقع الطلاق، ولكنه يبرر وقوع الطلاق إذا قال الزوج إنه طلّق هازلاً من دون التأكد من صحة قوله. كما يصرّح الصابوني - الذي يطالب أيضاً بالإشهاد على الطلاق لأنه يُلفَظ غالباً في حالة غضب عارضة - في السياق نفسه، كما صرّح الفقهاء القدامى، بأنه «لا يصح أن نقول إن طلاق الغضبان لا يقع، لأننا حينئذ لا نجد شخصاً يطلّق زوجته... إذ كل طلاق غالباً يكون في حالة غضب».[٣٥] ويبدو هنا، من آراء هؤلاء الكتّاب، كأن الأمر يتعلّق بمسابقة لا بد من الحصول على النقاط والكسب فيها!

وتؤيد الغالبية العظمى من الكتّاب المعاصرين ما جاء في القوانين الحديثة من اعتبار طلاق الثلاث كطلقة واحدة. ويبرّر هؤلاء الكتّاب هذا الموقف - المخالف للمذاهب السنية الأربعة - بقولهم إن هذا النوع من الطلاق لا يستند إلى القرآن ولا إلى السنة، وينافي حكمة الشريعة في تقييد الطلاق. ويكتفي كثير من الكتّاب بإيراد بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث، بينما يقدم بعضهم عدداً كبيراً من الحجج على صحة ذلك. ويبذل عبد الرحمن الصابوني جهداً كبيراً للبرهان على أن الرجوع إلى اعتبار الطلاق الثلاث طلقة واحدة هو رجوع إلى ما كان معمولاً به في عصر النبي وصحابته.[٣٦] ومن بين المعارضين للقانون في هذا الشأن زكي الدين

---

(٣٣) عبد الحميد، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٤٧-٢٥٢.

(٣٤) الغندور، **الطلاق**، ص ٩٣-٩٩.

(٣٥) الصابوني، **مدى حرية الزوجين**، ج ١، ص ٣٧٧؛ انظر أيضاً: ص٣١٦-٣١٧.

(٣٦) الصابوني، **مدى حرية الزوجين**، ص ١٥٢-٢٧٣.

شعبان، الذي يقول: «مما تقدّم يتبيّن في وضوح وجلاء أن القول بوقوع الطلاق ثلاثاً إذا كان بلفظ الثلاث هو الراجح الذي تشهد له السُنة وعليه إجماع الصحابة».[37] ويؤكد كذلك شيخ الأزهر، عبد الرحمن تاج (١٩٥٥)، أن «الحكم بأن الثلاث واحدة لم تنهض له الحجة، ولم يسلم له دليل».[38]

وتؤيد غالبية الكتّاب المعاصرين أيضاً ما نصّت عليه القوانين الحديثة من عدم وقوع الطلاق المعلّق إذا كان في معنى اليمين. ويبرّرون هذا الموقف - المخالف أيضاً للمذاهب السنية الأربعة - بقولهم إن الحلف بالطلاق لا يعتمد على القرآن، ويتعارض مع كون الطلاق محظوراً إلا للضرورة. ويقول أحمد الغندور: «الحق أن الطلاق المعلّق لا يوجد ما يدلّ عليه من كتاب، أو سنة، أو إجماع».[39] ولكن زكي الدين شعبان الذي يهاجم واضعي القوانين لهذا السبب، يعتبر بعد تقديم عدد من الحجج أنه: «مما تقدّم، يتبيّن بجلاء أن القول بوقوع الطلاق المعلّق عند حصول المعلّق عليه سواء كان على وجه اليمين أم لا، هو القول الصحيح الذي تشهد له نصوص الكتاب الكريم وعليه إجماع الصحابة».[40]

وينقسم الكتّاب المعاصرون في ما يتعلق بدفع تعويض للمطلقة إلى مؤيدين ومعارضين. وقد حوّلت بعض القوانين الحديثة «المتعة» إلى «تعويض» لفترة سنتين (كحد أدنى) بشرط ألاّ يكون الطلاق برضى الزوجة أو بسبب منها (القانون المصري)؛ أو لفترة ثلاث سنوات (كحد أقصى) بشرط أن يكون الزوج متعسّفاً في الطلاق وأن يصيب الزوجة بذلك بؤس وفاقة

(٣٧) شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٣٩٦.

(٣٨) انظر: الحصري، **الأحوال الشخصية**، ص ٢١٤.

(٣٩) الغندور، **الطلاق**، ص ٢٠٦.

(٤٠) شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٤٤٨.

(القانون السوري)؛ بينما اكتفت قوانين أخرى بفرض «المتعة» لمرة واحدة.

ويتقدّم الكتّاب المعارضون للتعويض بالحجج التالية:

لا يوجد في القرآن أو السنة أو الفقه أي دليل يقرّ دفع تعويض للمطلقة؛

قياس «التعويض» على «المتعة» هو قياس خاطئ ومردود؛

يؤدي إلزام الزوج بالتعويض إلى البحث عن السبب الذي دفعه إلى الطلاق، وهذا مخالف للمبادئ الإسلامية؛

قد يكون السبب الذي دفع الزوج إلى الطلاق مما يجب ستره، وليس من مصلحة الزوجة الإفصاح عنه بعرضه على القضاء؛

إذا أُريدَت معرفة ما إذا كان هناك تعسّف في استعمال الزوج حقه في الطلاق، وجب على القاضي أن يفحص البواعث، التي هي في الغالب بواعث داخلية وأخلاقية وعاطفية بحتة، وهذه أمور شخصية لا يُستساغ أن يُترك للقاضي أمر تقديرها؛

إلزام الزوج بالتعويض فيه إرغام له، بطريقة غير مباشرة، على الاستمرار في حياة زوجية لا تحقق له المثل الأعلى الذي أقامه لنفسه؛

تفرض الشريعة على الزوج تبعات مالية، كدفع مؤخر المهر لزوجته المطلقة والقيام بالإنفاق عليها طوال مدة العدة وإعطائها المتعة إذا كانت تستحقها. وهذه الأشياء هي بمثابة التعويض، فلا تكون هناك حاجة إلى استيراد شيء آخر في هذا الموضوع من القوانين الأجنبية نسميه باسم «التعويض».[٤١]

(٤١) انظر: أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص ٢٨١-٢٨٢؛ **تنظيم الأسرة**، ص ٨٤-٨٥؛ شعبان، **الأحكام الشرعية**، ص ٣٨٠-٣٨٣؛ محمد عقلة، **نظام الأسرة**، ص ١٥١-١٥٢.

ويكفي أن نشير، في ما يتعلق بالحجة الأخيرة التي يستخدمها الكتّاب المعاصرون لتبرير حرمان الزوجة من حق الطلاق، إلى أن هؤلاء الكتّاب يصرّون في معالجتهم حقوق الزوجة، على أن المهر بكامله هو حق للزوجة تتصرّف به كما تشاء، وفرضه الإسلام على الزوج بهدف تكريم المرأة وإعلاء قيمتها الإنسانية، بينما يعتبرون، في الوقت نفسه، المهر بمثابة تعويض للمرأة المطلّقة. كما أن هؤلاء الكتّاب يعلمون أن قيام الزوج بالإنفاق «طوال» مدة العدة (ثلاثة أشهر) ليس تعويضاً للمرأة المطلّقة، بل نظير احتباسها لزوجها خلال هذه الفترة، بحيث يمكن الزوج - إذا كان الطلاق رجعياً - استرجاعها ولو من دون رضاها. وإذا لم يسترجعها فإنها تُلزَم، في جميع أنواع الطلاق، بالبقاء في البيت حتى انتهاء العدة. أما «المتعة»، فنعلم أنها - عند الأقلية من الفقهاء التي تعتبرها واجبة - ليست تعويضاً لضرر مادي، بل هدية لجبر الخاطر.

ويحتج الكتّاب المؤيدون لفرض التعويض، بأن أحكام بعض الفقهاء حول «المتعة» يمكن أن تكون أساساً تشريعياً للحكم بالتعويض للمطلقة. ويتفقون هنا، بشكل عام، مع القوانين الحديثة التي تشترط لاستحقاق التعويض ألا يكون الطلاق بسبب من قبل الزوجة. وثمة كاتب واحد - وقد يكون هناك آخرون - ينتقد هذا الشرط، لأنه يفتح الباب لضياع حق الزوجة، فقد يحاول الزوج بشتى الوسائل إثبات أن الطلاق كان بسبب من زوجته.[٤٢] ونشير هنا إلى أن فقهاء المذاهب السنية الأربعة، سمحوا للزوج في حالة «الخلع» بأن يأخذ من الزوجة التعويض المتفق عليه ولو كانت الإساءة من جانبه.

وتختلف آراء هؤلاء الكتّاب حول مدة التعويض، ويوافق أكثرهم على ما جاء في القوانين. وينتقد بعض الكتّاب المصريين القانون المصري ويقترحون عدم وضع حد أدنى (مدة سنتين) للتعويض، لأن ذلك يترتب عليه

(٤٢) الشاذلي، **أحكام الأسرة**، ص ٣٣٥.

إجحاف بالزوج في بعض الحالات، فقد يطلّق زوجته بعد بضعة أسابيع أو أيام من الزواج. ويرى آخرون أن على المشرّع المصري عدم ترك تقدير الحد الأقصى للقاضي بل تحديده في القانون (مثلاً لمدة خمس سنوات)، حتى لا يتحوّل التعويض في بعض الحالات إلى راتب دائم يُرهق الزوج.(٤٣) ولكن بعض الكتّاب السوريين ينتقدون القانون السوري لأنه وضع حداً أقصى للتعويض: «ما دام الزوج ظالماً متعسّفاً، وما دامت الزوجة مظلومة، فلمَ لا يُلزَم بالإنفاق عليها حتى تتزوج إذا كانت شابة أو تموت إذا كانت عجوزاً بدلاً من تركها تعاني آلام البؤس والفاقة، بعد أن أمضت زهرة شبابها مع زوجها».(٤٤) وينتقد آخرون اشتراط وجود البؤس والفاقة عند المرأة لحصولها على التعويض: «إذ إن المرأة التي يطلّقها زوجها بعد عشرات السنين وبعد أن تكون أنفقت شبابها ومالها لديه، لا تأخذ هذا التعويض إذا كان لها عمل أو راتب أو أهل يعيلونها برغم وقوع ضرر شديد بها، إذ لا يكون أصابها بؤس وفاقة بالمعنى المقصود في القانون».(٤٥)

وثمة مفارقة غريبة، هي أن الكتّاب المعاصرين يعرّفون الزواج في الإسلام بأنه رابطة مقدّسة، ويعددون في دفاعهم عن نظام الطلاق ما أمكن من الحواجز التي يرون أنها تعيق الطلاق في الإسلام. وعلى الرغم من ذلك، فإنهم، كالفقهاء القدامى، يتربّصون لكلمة يلفظها الزوج للإجهاز على الحياة الزوجية. وهكذا، فإنهم يقدّسون حق الزوج في الطلاق، أو على الأدق، يقدّسون عبارة الطلاق نفسها، وكأن الله هو الذي يلفظها. ولا يهتم هؤلاء الكتّاب في الواقع، بالحياة الزوجية، برغم استخدامهم التعابير الجميلة في وصف الزواج والطلاق في الإسلام. وكل اهتماماتهم موجهة نحو إنقاذ

---

(٤٣) انظر مثلاً: البكري، **موسوعة الفقه والقضاء**، ج ١، ص ٧٩٠-٨٣٨.

(٤٤) السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١٤٦.

(٤٥) نجاة قصاب حسن، **قانون الأحوال الشخصية**، ص ٨٤؛ انظر أيضاً: الصابوني، **مدى حرية الزوجين**، ج ١، ص ١٢٥.

الشريعة بأي ثمن، مصرّين بذلك على الدفاع عن نظام للطلاق، بالإرادة المنفردة وخارج القضاء، ترفضه جميع التشريعات المتحضرة.

ويفتقد الكتّاب المعاصرون - وواضعو القوانين الحديثة - الجرأة والإنصاف في تطرقهم إلى موضوع الطلاق في الإسلام. وحتى النقد الخفيف الذي يوجهه بعضهم إلى بعض أحكام الشريعة، يُبرَّر دائماً برأي «شاذ» لأحد الفقهاء القدامى. ويشكّل هذا الموقف في الواقع تراجعاً عن الموقف الجريء لبعض الكتّاب المسلمين المصلحين الأوائل، الذين كانوا فعلاً مهتمين بتحسين وضع المرأة وحماية الأسرة المسلمة، وانتقدوا في سبيل ذلك الفقهاء بشكل صريح. وأشهر هؤلاء من دون شك، الكاتب المصري قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) في كتابه **تحرير المرأة** (١٨٩٨)، والكاتب التونسي الطاهر الحداد (١٨٩٩-١٩٣٥) في كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٣٠). ولنا أن نطّلع على ما جاء من أفكار إصلاحية في كتابات هذين المفكرين، ومقارنتها بأفكار الكتّاب المعاصرين.

الطاهر الحداد:

إن وضع الطلاق بيد الرجل متى شاء، قد جعل حياة المرأة وقلبها رهن حظها في غيب القَدَر. وهذا ما حقق خيبتها وانكسار جناحها من الذل... ومن العجيب أن عموم المسلمين ما زالوا حتى الآن يمتعضون من تأسيس محاكم الطلاق، ويريدون تنفيذ كل لفظ يصدر من الرجل على المرأة مهما كان مناقضاً للحق وقاسياً على المرأة والذرية، اعتباراً للفظه كنص الشريعة يجب احترام وتنفيذ مدلوله أو أننا نعيش في الحرام بما صدر منه من اللغو. ومع أننا نرى اليوم بأعيننا أن غالب ما يصدره رجالنا على نسائنا محض طيش... لا علاج لدرء هذه الحالة إلا بوضع مبدأ تحكيم القضاء في كل ما يقع من حوادث الطلاق، حتى لا يبقى مجرد لغو يصدر من فم رجل ينقض بيتاً بمن فيه من أهله ليصبح ذلك الرجل هو

نفسه بعد قليل شاكياً باكياً على ما فرط منه... ولكنه مع الأسف العميق جداً، قد كانت هذه حالنا التي مرّت عليها الأجيال والقرون. وما زالت محاكمنا الشرعية حتى الآن تصادق على هذه الفوضى وتبرم نتائجها على الزوج والعائلة. وهذا ما رضي به علماؤنا لنا وجمدوا عليه وربما قالوا إنه الدين بعينه. فهل نبقى دائماً في ريب من أسباب الخيبة في بيوتنا؟... ألا تعساً لعلمائنا وتعساً لنا معهم ما دمنا راضين بما رضوه لنا من الموت والانحدار... ونحن إذا لم نجد نصاً صريحاً معمولاً به في منع الرجل من حق الطلاق دون حُكم المحكمة، أفلا يجب علينا أن نستهدي بالأصول العامة في الإسلام لمعالجة أوجه الخلل في حياتنا؟[٤٦]

وقد تحققت مطالب الطاهر الحداد في بلده (تونس) بعد ربع قرن من نشر كتابه.

قاسم أمين:

ما دام الطلاق متروكاً إلى رأي الزوج يستحيل أن يثبت في نفوس الرجال والنساء أن أساس الزواج فكرة الاستمرار والمعاشرة إلى آخر الحياة. الزواج عندنا حيازة رجل لامرأة يوماً أو شهراً أو سنةً أو عدة سنين حيازةً تنتهي بمجرد إرادة الرجل، ولا فرق بينها وبين الحيازة غير الشرعية ما جاز للرجل أن يدفع زوجته إلى الباب ويقول لها: اخرجي.[٤٧]

لا يمكنني أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة، لمجرد التلفظ بها، مهما كانت صريحة... يجب أن يُفهم أن الطلاق إنما هو عمل

(٤٦) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٤٢-٤٦.

(٤٧) محمد عمارة، قاسم أمين، ص ٢٠٨.

يُقصد به رفع قيد الزواج، وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه يريد الانفصال عن زوجته، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرّحوا به في كتبهم أن الطلاق هو التلفّظ بحروف (ط ل ا ق). والذي يطّلع على كتبهم يندهش عندما يرى اشتغالهم بتأويل الألفاظ والتفنّن في فهم معانيها في ذاتها، بقطع النظر عن الأشخاص. وعندهم متى ذُكر اللفظ تم الأثر الشرعي... على أننا نلاحظ أن علم الشرائع يقبل أبحاثاً أخرى غير علم الألفاظ، والطلاق لم يخرج عن كونه عملاً شرعياً يترتّب عليه ضياع حقوق وإنشاء حقوق جديدة... فالاستخفاف به إلى هذا الحد أمر يدهش حقيقة كل من له إلمام ولو سطحي بالوظيفة السامية التي تؤديها الشرائع في العالم.(٤٨)

ويطالب قاسم أمين بإيقاع الطلاق أمام القضاء، ويقول:

ولكن لنا أن نلاحظ أنه مهما ضيّقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة من الاعتبار والكرامة إلا إذا مُنحت حق الطلاق... ولمّا كان تخويل الطلاق للنساء مما تقتضيه العدالة والإنسانية لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال لم تتحمل أرواحهم بالوجدانات الإنسانية السليمة، كان لي الأمل الشديد في أن يحرك صوتي الضعيف همة كل رجل محب للحق من أبناء وطني، إلى إغاثة هؤلاء الضعيفات المقهورات الصابرات.(٤٩)

إلاّ أنه بعد مضي أكثر من قرن على نشر كتابه، لم يتحقق أمل قاسم أمين بعدُ، لا في بلده ولا في الغالبية العظمى من البلاد الإسلامية، على الرغم من أنه من بين «الضعيفات» هؤلاء من صارت وزيرة، ورئيسة وزراء!

---

(٤٨) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢.

(٤٩) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ١٠٦-١٠٨.

الخلاصة

لا يرتبط وضع المرأة، في أي مجتمع كان، بالأحكام الدينية والقانونية فحسب، بل ثمة عوامل أخرى اجتماعية ونفسية تؤثر أيضاً في تحديد هذا الوضع. إلاّ أن المجتمعات الإسلامية لا تزال، على الرغم من ذلك، مختلفة ومتخلفة عن غيرها بسبب إثباتها عدم مساواة المرأة للرجل في القانون.

خرجت المرأة المسلمة في هذه المجتمعات من بيتها - برغم الأحكام الشرعية التي كانت سائدة لقرون عديدة - لتتعلم وتعمل وتشارك في الإنفاق على أسرتها. كما أنها حصلت على مراكز هامة في المجتمع، فصارت أستاذة جامعة وطبيبة ومديرة ووزيرة ورئيسة وزراء. وعلى الرغم من ذلك، لا يزال القانون يعتبر شهادتها نصف شهادة الرجل، ويمنحها نصف مقدار الإرث الذي يحصل عليه الرجل، ويمنعها من الزواج برجل غير مسلم، ويطلب موافقة وليها على زواجها، ويحرمها من الحق الكامل في إنهاء زواجها.

وتزداد هذه المأساة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية حدةً بسبب الحجج التي تبرر عدم المساواة بين الجنسين. فالمدافعون عن وضع المرأة في الإسلام يؤكدون باستمرار أن الإسلام الصحيح أعطى المرأة حقوقها الكاملة وسوّى بينها وبين الرجل في القرن السابع. ولكنهم يبررون، في

الوقت نفسه، وبالحماسة نفسها، الوضع الدوني للمرأة المسلمة في الشريعة والقانون في العصر الحديث. وما زال الكتّاب المسلمون، منذ أكثر من قرن، يرددون الحجج نفسها. فهم يؤكدون أن الإسلام جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل لأن ذاكرة المرأة ضعيفة بسبب الدورة الشهرية والحمل والولادة والرضاع. كما جعل نصيبها في الميراث على النصف، لأنها ليست بحاجة إلى المال في النظام الإسلامي، فهي تحصل على المهر والنفقة من زوجها. وجعل الإسلام الطلاق من حق الزوج دون الزوجة، لأن المرأة خُلقت على طبائع وغرائز تجعلها متقلبة الطبيعة، مضطربة الرأي، فاقدة لمزية التثبت، ناقصة العقل والتفكير. ويرون أن الإسلام، جعل لهذه الأسباب أيضاً، زواج المرأة بيد الولي. وغالباً ما يؤكد هؤلاء الكتّاب أن الطب الحديث وعلم النفس الحديث وعلم الاجتماع الحديث وتجارب القضاء الحديثة أيّدت، كلها، نظرة الشريعة الإسلامية في هذا المجال.

ولكن، كيف تقبل هذه المجتمعات أن تسلّم منصب أستاذ جامعة، أو طبيب، أو مدير، أو وزير، أو رئيس وزراء، إلى شخص ضعيف الذاكرة، متقلّب الطبيعة، مضطرب الرأي، فاقد مزية التثبت، ناقص العقل والتفكير؟

نحن هنا أمام إشكالية عويصة وغريبة. وقد تكون في الحقيقة أهم مشكلة تعاني منها المجتمعات الإسلامية، لأن الأمر هنا يتعلق بقيمة المرأة كإنسان. فهذه المجتمعات تصر - معتمدة على الأحكام الشرعية - على دونية المرأة الإنسانية، وتشك في قدراتها العقلية، وتحرمها بالتالي من حقوقها الأساسية كشخص وكفرد مستقل، وتمجد في الوقت نفسه الأحكام الشرعية كنظام صالح وكامل، على الرغم من أن الجميع يعرفون أن الشريعة لم تعد تُطبَّق في أكثر هذه المجتمعات - منذ زمن طويل - إلا على المرأة المسلمة؛ أي فقط في مجالات الزواج والطلاق وتعدد الزوجات والإرث والشهادة، وكلها مجالات تؤكد دونية المرأة وتبعيتها.

ولا تحظى هذه المشكلة للأسف، باهتمام غالبية المثقفين العرب

الرجال الذين يفضّلون الكتابة حول مشاكل أخرى تعاني منها المجتمعات العربية، إضافة إلى ضآلة معلومات كثير من المثقفين من الرجال والنساء عن الأحوال الشخصية في الشريعة والقانون، برغم أن لها تأثيراً مباشراً في حياة جميع المواطنين.

وهناك كاتبات عربيات تعرضن بجرأة لموضوع المرأة في إطار الفكر النسوي، ولكن حججهن وتحليلاتهن بقيت بشكل عام تعتمد على التراث العربي الإسلامي. فنقدهن الجريء الموجه إلى البنية الأبوية للمجتمعات العربية المعاصرة، يتوجه أيضاً إلى «رجال» الدين القدامى من فقهاء ومفسرين ومحدثين ومؤرخين، لأنهم ابتعدوا - في نظر الكاتبات - عن الإرشادات القرآنية وعن جوهر الإسلام الصحيح. فهؤلاء الرجال تقدّموا بتفسيرات غير صالحة لبعض الآيات القرآنية وتجاهلوا تعاليم آيات أخرى، ووضعوا الأحاديث الكاذبة على لسان الرسول، وشوّهوا التاريخ الإسلامي بتجاهلهم المتعمّد دور النساء الإيجابي في هذا التاريخ، وبخاصة دور زوجات الرسول «أمهات المؤمنين»، اللاتي كن - على رأي الكاتبات - في القرن السابع بطلات النضال النسوي. ولا تختلف هذه العملية الفكرية في الواقع، عن عملية الرجوع إلى الأصول الإسلامية الصحيحة التي شاهدناها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان هدفها تبرير التطورات الاجتماعية وما رافقها من قيم حديثة. والنتيجة هي أيضاً، أن الماضي، بتراثه الديني الغيبي، يبقى مثالاً للحاضر والمستقبل.

إن تحرير المرأة والفكر النسوي ظاهرة جديدة في تاريخ البشرية. والنزاعات التي ظهرت داخل جميع الأديان حول وضع المرأة، كانت نتيجة للتطورات المختلفة في العصر الحديث وما رافقها من أفكار وقيم جديدة بين البشر تتعارض مع الماضي الذي لم يكن يحتويها، ولم يكن مقدّراً له ذلك. لذلك، فإن اعتبار القرن السابع عصراً ذهبياً للمرأة المسلمة والقول إن «أمهات المؤمنين» كنّ مناضلات نسويات، ومن ثم اتهام الفقهاء والعلماء

المسلمين القدامى بأنهم شوّهوا التعاليم الإسلامية الصحيحة في شأن المرأة، هو في الحقيقة تمويه للمشكلة الأساسية التي تعاني منها المرأة المسلمة المعاصرة، التي هي باختصار وضعها الدوني في القانون «الحديث» المعتمِد في أكثره على الأحكام الشرعية، التي لا يزال رجال الدين يبررونها ويدافعون عنها، لأنها عندهم من أصل الدين.

والواقع، أن توجيه النقد إلى رجال الدين المعاصرين، واتهامهم بالتخلّف والمحافظة في ما يتعلّق بموضوع المرأة، ليس في محله أيضاً. فوظيفة رجال المؤسسة الدينية في جميع الأديان هي حماية التراث الديني وليس تغييره. ويقوم رجال الدين المسلمون، في دفاعهم عن الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، بواجبهم في المحافظة على الدين وأحكامه. والدولة العلمانية هي التي أثبتت لهم سلطة المنع والإقرار، أو التحريم والتحليل، في مجال قانون الأحوال الشخصية، عندما قررت - خلافاً لبقية القوانين المدنية - إبقاء هذا المجال ضمن المرجعية الدينية الغيبية.

ومن البديهي أنه طالما بقيت هذه السلطة بأيدي رجال الدين فإنهم سيرفضون أي تغيير للأحكام الشرعية، لأن ذلك يعني عندهم تعطيلاً للأحكام أو تحريماً للحلال أو تحليلاً للحرام. كما أنهم سيرفضون - بالطبع - جميع التفسيرات والدراسات الجديدة للنصوص الدينية التي يتقدم بها مفكرون من خارج «مؤسستهم» الدينية، سواء أكانت قادمة من الفكر النسوي أم من مثقفين علمانيين يعتقدون أن من واجبهم - هم أيضاً - المشاركة في «معركة التفسير».

إن المرأة الغربية لم تحصل على حقوقها بسبب تفسيرات جديدة للنصوص الدينية، ولكن بسبب المتطلبات الجديدة التي فرضها المجتمع الحديث. ويجب أن تحصل المرأة المسلمة أيضاً على حقوقها لأن التطورات الاجتماعية والثقافية في عصرنا الحاضر تفرضها وتبررها، وليس لأن هذه الحقوق يمكن إيجادها في التراث من خلال منظار الفكر النسوي، أو تبريرها

عن طريق تفسيرات جديدة ودراسات أفضل للقرآن.

والحل المناسب والوحيد للخروج من هذه الأزمة - مهما بدا مستحيلاً، ومهما طال به الزمن - هو نزع سلطة المنع والإقرار والمراقبة في مجال الأحوال الشخصية من أيدي رجال الدين، وجعل هذا المجال من اختصاص مؤسسات الدولة العلمانية. والقيام بهذه العملية هو من واجبات هذه الدولة ويدخل ضمن مسؤولياتها السياسية والإدارية. ويعني هذا أنه ما دام الوضع الدوني للمرأة المسلمة في القانون فإن السلطات السياسية - ومعها كثير من المثقفين - هي التي تستحق اللوم، وليس رجال الدين الذين ليس بإمكانهم ولا من مصلحتهم التخلي، بشكل اختياري، عن أحكام الشريعة.

وسوف تجد المؤسسة الدينية نفسها بعد التحرير القانوني للمرأة - بقرار سياسي - مضطرة إلى القيام بتفسيرات ودراسات جديدة للنصوص الدينية بهدف تبرير هذه الضرورة الاجتماعية بعد أن أصبحت أمراً واقعاً، كما بررت من قبلُ قرار الدولة العلمانية إلغاء نظام الرِّق والتسرّي بالإماء، وكما بررت أيضاً واقع خروج المرأة المسلمة من البيت للتعلم والعمل. وعملية التبرير والتصديق الديني للقرارات السياسية والوقائع الاجتماعية الجديدة هي عملية مستمرة في التاريخ الإسلامي.

وكما كانت الحالة بعد إلغاء الدولة العلمانية نظام الرق والجزية والحدود - وهي أنظمة مقرَّرة بنصوص قرآنية صريحة -، فإن التحرير القانوني للمرأة المسلمة لن يؤدي بالضرورة إلى فقدان القرآن قداسته لدى المؤمنين، ولا إلى فقدان المؤمنين هويتهم الإسلامية.

المصادر والمراجع

كتب التفسير

الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٠١.

ابن العربي، **أحكام القرآن**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٧.

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.).

البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، إسطنبول، مكتبة الحقيقة، ١٩٩٠.

الجصاص، **أحكام القرآن**، القاهرة، المطبعة البهية، ١٣٤٧.

الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، القاهرة، المطبعة البهية، ١٣٥٧.

رضا، رشيد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، القاهرة، دار المنار، ١٣٦٧.

الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، (د.ت.).

السيوطي والمحلي، **تفسير الجلالين**، دمشق، مكتبة الكتبي، (د.ت.).

السيوطي، **أسباب النزول**، (في هامش تفسير الجلالين).

الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت.).

الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، بيروت - القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٥.

كتب السُّنة

ابن الجوزي، **أحكام النساء**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩.
ابن حجر، **أحاديث النكاح**، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، (د.ت.).
ابن حنبل، **المسند**، القاهرة، دار المعارف، ١٣٦٥.
ابن ماجة، **السنن**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٢.
أبو داود، **السنن**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٦٩.
البخاري، **الجامع الصحيح**، القاهرة، المطبعة البهية، ١٣٤٨.
البيهقي، **السنن الكبرى**، حيدر أباد، دائرة المعارف، ١٣٥٢.
الترمذي، **السنن**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٦.
الحاكم، **المستدرك**، حيدر أباد، دائرة المعارف، ١٣٤٠.
الدارمي، **السنن**، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩.
الزركشي، **الإجابة**، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٥.
السيوطي، **الجامع الصغير**، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٣٥٦؛
الفتح الكبير، القاهرة، المكتبة السلفية، (د.ت.).
الشعراني، **كشف الغمة**، القاهرة، المكتبة التجارية، (د.ت.).
الشوكاني، **نيل الأوطار**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٧.
الطبراني، **المعجم الصغير**، دلهي، مطبعة الأنصاري. ١٣١١.
العسقلاني، **فتح الباري**، القاهرة، المطبعة البهية، ١٣٤٨.
القسطلاني، **إرشاد الساري**، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٢٣.
مالك، **الموطأ**، القاهرة، المكتبة التجارية، (د.ت.).
مسلم، **الصحيح**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٢٨.
المنذري، **الترغيب والترهيب**، القاهرة، المطبعة المنيرية، (د.ت.).
النسائي، **السنن**، القاهرة، المطبعة الميمنية، ١٣١٢؛
عشرة النساء، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٩.
النووي، **شرح صحيح مسلم**، القاهرة، دار الكتبي، (د.ت.).

كتب الفقه

ابن ادريس، **كشف القناع** (فقه حنبلي)، مكة، مطبعة الحكومة، ١٣٩٤.
ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى** (فقه حنبلي)، القاهرة، مطبعة كردستان، ١٣٢٦؛
فتاوى الزواج، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٨.

ابن حزم، **المحلى** (فقه ظاهري)، القاهرة، المطبعة المنيرية، ١٣٥٢.
ابن رشد، **بداية المجتهد** (فقه مالكي)، القاهرة، دار الكتب العربية، ١٣٣٥.
ابن عابدين، **رد المحتار** (فقه حنفي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦.
ابن قدامة، **المغني** (فقه حنبلي)، القاهرة، دار المنار، ١٣٦٧.
ابن القيم، **زاد المعاد** (فقه حنبلي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٦٩؛ **أخبار النساء**، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٦٤.
ابن نجيم، **البحر الرائق** (فقه حنفي)، القاهرة، المطبعة العلمية، ١٣١١.
ابن الهمام، **فتح القدير** (فقه حنفي)، القاهرة، المطبعة التجارية، (د.ت.).
الحطاب، **مواهب الجليل** (فقه مالكي)، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٩.
الحلي، **المختصر النافع** (فقه جعفري)، القاهرة، دار الكتاب العربي، (د.ت.).
الخطيب، **مغني المحتاج** (فقه شافعي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٣.
الدردير والدسوقي، **الشرح الكبير** (فقه مالكي)، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣١٩.
الرملي، **نهاية المحتاج** (فقه شافعي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٧.
الزيلعي، **تبيين الحقائق** (فقه حنفي)، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣١٥.
السرخسي، **المبسوط** (فقه حنفي)، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٤.
الشافعي، **الأم** (فقه شافعي)، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢.
الشيرازي، **المهذب** (فقه شافعي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٣.
العاملي، **الروضة البهية** (فقه جعفري)، القاهرة، تحقيق السبتي، ١٩٦٠.
الغزالي، إحياء **علوم الدين** (فقه شافعي)، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٠.
القرفي، **الفروق** (فقه مالكي)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٤.
الكاساني، **بدائع الصنائع** (فقه حنفي)، القاهرة، مطبعة الجمالية، (د.ت.).

كتب حديثة

ابن باز، عبد العزيز، **مجموعة الفتاوى والرسائل النسائية**، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٩.
أبو خليل، شوقي، **الإسلام في قفص الاتهام**، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠.
أبو زهرة، محمد، **الأحوال الشخصية - قسم الزواج**، القاهرة، (د.ن.)، ١٩٥٠؛

الولاية على النفس والمشاكل الاجتماعية المعاصرة، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٧٠؛
عقد الزواج وآثاره، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧١؛
تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨.
أبو زيد، عبد الحميد، **مكانة المرأة في الإسلام**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩.
أبو شادي، أحمد زكي، **ثورة الإسلام**، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت.).
أبو العباس، عادل، **الزواج والعلاقات الجنسية في الإسلام**، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٨.
أحمد، حمد أحمد، **الأسرة، التكوين، الحقوق والواجبات**، الكويت، دار القلم، ١٩٨٣.
الإستانبولي، محمود مهدي، **تحفة العروس، أو الزواج الإسلامي السعيد**، دمشق، دار المعارف، (د.ت.).
الأفغاني، سعيد، **الإسلام والمرأة**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٠.
الألباني، محمد نصر الدين، **آداب الزفاف في السنة**، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٢؛
حجاب المرأة المسلمة، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.
أمين، قاسم، **تحرير المرأة**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠، (الطبعة الأولى، ١٨٩٨)؛
المرأة الجديدة، القاهرة، مطبعة الشعب، ١٩١١ (الطبعة الأولى، ١٩٠٠)؛
الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦.
البكري، محمد عزمي، **موسوعة الفقه والقضاء في الأحوال الشخصية**، القاهرة، دار محمود، ج٢، ١٩٨٩، ١٩٩١.
البنا، حسن، **المرأة المسلمة**، القاهرة، مكتبة السنة، ١٩٩٠.
بنت الشاطئ، عائشة، **نساء النبي**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩؛
بنات النبي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.
بنجر، حسن، **دراسات إسلامية**، جدة، دار الأصفهاني، ١٩٧٢.

بن مراد، الصالح، **الحداد على امرأة الحداد**، تونس، المطبعة التونسية، ١٩٣١.
البهي، محمد، **الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٢.
البوطي، سعيد، **إلى كل فتاة تؤمن بالله**، دمشق، مكتبة الفارابي، (د.ت.).
بيهم، محمد جميل، **المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.
تفاحة، أحمد زكي، **المرأة والإسلام**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.
الجار الله، عبد الله، **مسؤولية المرأة المسلمة**، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية، ١٩٨٤؛
الزواج وفوائده، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٨٨.
الجامي، محمد أمان، **نظام الأسرة في الإسلام**، القاهرة، مكتبة السنة، ١٩٨٨.
الجبري، عبد المتعال، **المرأة في التصوّر الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧؛
جريمة الزواج بغير المسلمات، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٣.
الجزائري، أبو بكر، **منهاج المسلم**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩؛
المرأة المسلمة، بيروت، دار ابن زيدان، ١٩٨٦.
جمال، أحمد محمد، **مفتريات على الإسلام**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢؛
على مائدة القرآن: دين ودولة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣؛
محاضرات في الثقافة الإسلامية، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٤.
الجمل، إبراهيم، **تعدد الزوجات في الإسلام**، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٦.
الجندي، أحمد، **الأحوال الشخصية**، القاهرة، دار القاهرة الحديثة، ١٩٨٧.
الحامد، محمد، **مجموعة رسائل**، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٨.
الحداد، الطاهر، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تونس، المطبعة الفنية، ١٩٣٠.
حسب الله، حسن، **الزواج في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، مكتبة الملك فيصل، ١٩٩٠.
الحصري، أحمد، **الأحوال الشخصية، الولاية، الوصاية، الطلاق**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

الخرسا، غادة، **الإسلام وتحرير المرأة**، دار السياسة، ١٩٧٨.
الخشت، محمد، **المرأة المثالية في أعين الرجال**، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨.
الخفيف، علي، **فرق الزواج في المذاهب الإسلامية**، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨.
خليفة، إجلال، **الحركة النسائية الحديثة**، القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٧٣.
الخماش، سلوى، **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣.
خميس، مديحة، **المرأة والشرائع السماوية**، القاهرة، مكتبة الزهراء، ١٩٧٨.
الخولي، البهي، **المرأة بين البيت والمجتمع**، القاهرة، دار العروبة، ١٩٥٣؛ **الإسلام والمرأة المعاصرة**، الكويت، دار القلم، (د.ت.).
دروزة، محمد عزة، **المرأة في القرآن والسنة**، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧.
الدقس، كامل، **منهج سورة النور في إصلاح النفس والمجتمع**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٤.
الرافعي، مصطفى، **نظام الأسرة**، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠.
رضا، محمد رشيد، **مجلة المنار**، القاهرة، دار المنار، ١٨٩٨-١٩٣٦؛ **نداء للجنس اللطيف**، دمشق، المكتب الإسلامي، (د.ت.)، (الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٢).
الزميلي، مهدية، **لباس المرأة وزينتها**، عمان، دار الفرقان، ١٩٨٢.
سابق، السيد، **فقه السنة**، بيروت، دار الفكر، ج ٣، ١٩٨٣.
سالم، عطية، **منهج التشريع الإسلامي**، المدينة، المكتبة العلمية، (د.ت.).
السباعي، مصطفى، **المرأة بين الفقه والقانون**، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٦٢.
سلامة، محمود، **حسم الخلافات الزوجية**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٠.
سلطان، جميل، **حجة المسلم في الرد المفحم**، بيروت، دار الأنوار، ١٩٧٢.
الشاذلي، محمد نبيل، **أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٩.

الشاذلي، ياسين، **تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين**، القاهرة، مطبعة التيسير، ١٩٨٧.

شاكر، أحمد، **نظام الطلاق في الإسلام**، القاهرة، مكتبة السنة، ١٩٣٦.

الشريف، حامد، **الزواج العرفي**، القاهرة، مطبعة الدار البيضاء، ١٩٨٨.

الشريف، محمود، **القرآن ودنيا المرأة**، بيروت، دار الهلال، ١٩٨٦؛

الإسلام والحياة الجنسية، بيروت، دار الهلال، ١٩٨٨.

شعبان، زكي الدين، **الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية**، منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧١.

الشعراوي، محمد، **شبهات وأباطيل خصوم الإسلام**، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٣.

شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة - بيروت، دار الشروق، ١٩٧٤.

الشواربي، عبد الحميد، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام**، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٧.

الصابوني، عبد الرحمن، **مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية**، بيروت، دار الفكر، ج ٢، ١٩٦٨؛

نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢.

صالح، سعاد، **أحكام عبادات المرأة**، القاهرة، دار الضياء، ١٩٨٦.

صقر، عطية، **موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام**، القاهرة، الدار المصرية للكتاب، ج ٥، ١٩٨٩ - ١٩٩٠.

الضرير، محمد، **نظام الأحوال الشخصية في السودان**، القاهرة، المطبعة الفنية، ١٩٦٨.

ضناوي، محمد علي، **الزواج الإسلامي أمام التحديات**، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي، ج ٢، ١٩٨٦، ١٩٨٧.

طبارة، عفيف، **روح الدين الإسلامي**، بيروت، دار العلم، ١٩٨٠.

الطيبي، عكاشة، **محجبات، لماذا؟**، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠.

العاني، محمد، **أحكام الأحوال الشخصية في العراق**، القاهرة، المطبعة الفنية،

.١٩٧٠

العبد الله، عصام، **رسالة المرأة المؤمنة**، بيروت، دار الندوة، ١٩٦٩.

عبد الله، عمرو قمحاوي، محمد، **أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦.

عبد الباقي، زيدان، **المرأة بين الدين والمجتمع**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧.

عبد الحميد، محمد، **الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

عبد العظيم، سعيد، **وعاشروهن بالمعروف**، الاسكندرية، مكتبة الفرقان، ١٩٩٠.

عبود، رشيد عبود، **الأحوال الشخصية**، الدار البيضاء، مكتبة الرشاد، ١٩٦٥.

عتر، نور الدين، **ماذا عن المرأة؟**، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩.

عثمان، علي، **المرأة العربية عبر التاريخ**، بيروت، دار التضامن، ١٩٧٦.

عثمان، محمد، **مهر الزوجة**، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٢.

العراقي، حماد، **الوثائق العدلية وفق مدونة الأحوال الشخصية**، الدار البيضاء، مكتبة الرشاد، ١٩٦٠.

عرفة، محمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

العفيفي، طه، **حق الزوج على زوجته**، القاهرة، دار الاعتصام، (د.ت.).

عفيفي، عبد الله، **المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها**، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ج ٣، ١٩٣٠، ١٩٣٢، ١٩٣٣.

العقاد، عباس محمود، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، القاهرة، المؤتمر الإسلامي، ١٩٥٧؛

الفلسفة القرآنية، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٦؛

هذه الشجرة، بيروت، در الكتاب العربي، ١٩٦٩؛

المرأة في القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩؛

المرأة ذلك اللغز، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠.

عقلة، محمد، **نظام الأسرة في الإسلام**، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ج ٢، ١٩٨٣.

علوان، عبد الله، **آداب الخطبة والزواج**، القاهرة، دار السلام، ١٩٨٣.

علي، علي متولي، **شخصية الأخت المسلمة**، القاهرة، دار الأرقم، ١٩٨٩.
علي، كوثر كامل، **سمو التشريع الإسلامي**، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٤؛
نظام تعدد الزوجات في الإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٥.
عمارة، محمد، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠؛
قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، القاهرة - بيروت، دار الشروق، ١٩٨٨.
العمروسي، أنور، **شرح قانون الأحوال الشخصية**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٨٩.
غاوجي، وهبي سليمان، **المرأة المسلمة**، دمشق - بيروت، دار القلم، ١٩٧٥.
الغزالي، محمد، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٦٣؛
قضايا المرأة، القاهرة - بيروت، دار الشروق، ١٩٩٠.
الغضبان، منير، **إليك أيتها الفتاة المسلمة**، عمان، مكتبة المنار، ١٩٨٢.
الغندور، أحمد، **الطلاق في الشريعة الإسلامية والقانون**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧.
فرج، أحمد، **المؤامرة على المرأة المسلمة**، القاهرة، دار الوفاء، ١٩٨٥.
فروخ، عمر، **الأسرة في الشرع الإسلامي**، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٥١.
قازان، صلاح، **نحو فكر نسائي حركي منظم**، عمان، دار البشير، ١٩٩٢.
القرضاوي، يوسف، **الحلال والحرام في الإسلام**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٣.
قصاب حسن، نجاة، **شرح قانون الأحوال الشخصية**، دمشق، دار المواطن والقانون، ١٩٧٦.
قطب، سيد، **السلام العالمي والإسلام**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٦٦؛
العدالة الاجتماعية في الإسلام، (د.ن.)، ١٩٧٨.
قطب، محمد، **شبهات حول الإسلام**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٦٠.
كحالة، عمر رضا، **المرأة في عالمي العرب والإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج ٢، ١٩٧٨، ١٩٧٩؛
المرأة في القديم والحديث، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج ٢، ١٩٧٩؛

الطلاق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
الكردي، أحمد، **أحكام المرأة في الفقه الإسلامي**، دمشق، دار الإمام البخاري، ١٩٨٠.
متولي، عبد الحميد، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.
محمد، فؤاد، **حق الزوجين في طلب التفريق بينهما بالعيوب**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
محمد، منصور، **الزواج ومقدماته في الفقه الإسلامي**، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٤.
محمود، عبد الحميد، **أوروبا والإسلام**، القاهرة، دار الشعب، (د. ت.)،
المدرسي، هادي، **حوار عن المرأة**، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨.
«مناقشات المؤتمر الإسلامي»، الرباط، ١٩٧١، **الإسلام وتنظيم الأسرة**، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ج ٢، ١٩٧٣.
النابلسي، **محجوب، المرأة في المجتمع المعاصر**، دمشق، مطبعة المدينة، ١٩٧٥.
نعناعة، رمزي، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، الكويت، دار القلم، ١٩٧٧.
وافي، علي، **المرأة في الإسلام**، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧١.
وهبة، توفيق، **دور المرأة في المجتمع الإسلامي**، الرياض، دار اللواء، ١٩٨١.
يحيى، ياسين، **المجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسنة**، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٨٤.

شكّلت أحكام الزواج والطلاق وحقوق المرأة في الإسلام مادة سجال ونقاش بين مؤيد ومعارض، وكانت النافذة التي أطل منها المنتقدون لوضع المرأة القانوني، وجاهروا بضرورة تعديل هذه التشريعات بما يضمن حقوق الزوجة، ويواكب التطورات الثقافية والاجتماعية المتسارعة.

يعالج هذا الكتاب نظرة التشريع الإسلامي إلى الزواج والطلاق وتعدُّد الزوجات ويبحث أحكام زواج المسلمين بغير المسلمين وزواج المتعة والتسرّي بالإماء ويعرض آراء فقهاء المذاهب الإسلامية منها. ويتطرق إلى وجهات نظر الكتّاب والمفكرين المسلمين المعاصرين من هذه المواضيع، وتقييمهم لها.

ويستعرض الكاتب حقوق كل من الزوج والزوجة ضمن أحكام الزواج في الفقه الإسلامي. ويناقش مواد القوانين الحديثة للأحوال الشخصية المعتمدة في أكثرها على آراء الفقهاء القدامى، وتأثيرها في وضع المرأة المسلمة المعاصرة. ويطالب بمساواة المرأة بالرجل في القانون، لأن قيم عصرنا الحاضر تفرض هذه المساواة وتبررها، و«يحرّض»، لذلك، السلطات السياسية على نزع سلطة المنع والإقرار والمراقبة في مجال الأحوال الشخصية من أيدي رجال الدين، وجعل هذا المجال - كبقية القوانين المدنية - من اختصاص مؤسسات الدولة العلمانية.

غسان عشا: أستاذ الدراسات الإسلامية والأديان المقارنة في جامعة أوتريخت - هولندا. حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون - باريس. صدر له كتابان بالفرنسية، وكتب مقالات في عدد من الدوريات باللغات الإنكليزية والفرنسية والهولندية.

ISBN 1 85516 496 5



